Handbuch

der

Theologie des Alten Bundes

im

Lichte des Neuen

von

Lic. SS. Theol. Paul Scholz,
Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Breslau und Religionslehrer am Königl. kathol. Gymnasium daselbst.

Mit hoher oberhirtlicher Approbation.

Erste Abtheilung.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1861.

Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.

Galat. 3, 24.

Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.

Röm. 10, 4.

Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.

Augustin. Quaestt. in Exod. qu. 73.

Vorwort.

Dieses „Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen," dessen erste*) Abtheilung ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, hat einerseits und zwar hauptsächlich die Bestimmung, den Theologie Studirenden bei den Vorlesungen, welche sie über die Theologie des alten Testaments hören, wie überhaupt bei den Studien der alttestamentlichen Offenbarungen als Leitfaden zu dienen.

---

*) Die zweite und letzte Abtheilung, welche die Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt und zwar

a) das Verhältniß Gottes zur Welt im Allgemeinen, oder die Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt,

b) das Verhältniß Gottes zu den vernünftigen Geschöpfen insbesondere, oder die Angelologie, Dämonologie und Anthropologie behandeln wird,

erscheint noch innerhalb dieses Jahres.

Da ein derartiges Lehrbuch vom katholischen Standpunkte bis jetzt noch nicht existirt, und in Folge dessen die Studirenden entweder einzig und allein an die Vorträge des betreffenden Docenten oder an protestantische Hilfsmittel sich angewiesen sehen: so hoffe ich, mit der Herausgabe dieses Handbuchs den Anfängern im Bibelstudium und vielleicht auch den Herren Geistlichen, welche in der Seelsorge stehen und weder Zeit noch Neigung haben, speciellen Studien der alttestamentlichen Religion obzuliegen, einen willkommenen Dienst zu erweisen.

Andererseits habe ich bei Bearbeitung des vorliegenden Stoffs den Zweck im Auge gehabt, einen kleinen Beitrag und eine Anregung zu einer genaueren und specielleren Pflege der alttestamentlichen Theologie im Lichte der katholischen Kirche auf dem Felde der literarischen Oeffentlichkeit zu geben; denn die Klage, welche Reusch*) erhebt, und in welche Scheiner**) einstimmt, daß in der neueren Literatur der Einleitungswissenschaften ins alte Testament sehr wenige Arbeiten von katholischen Verfassern citirt werden können, hat ihre ganz besondere Berechtigung auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie, da diese Disciplin bis zur Stunde wenige oder gar keine Bearbeiter gefunden hat. Und doch hat sie auf dem Boden

*) Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Freiburg in Breisgau 1859. S. IV.

**) Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie. Herausgegeben von der theologischen Facultät zu Wien. Achter Band. 3. Heft. S. 447.

der katholisch theologischen Wissenschaft ihre volle Berechtigung, wie von katholischen Gelehrten oft und wiederholt ausgesprochen worden ist und in der Einleitung ausführlich nachgewiesen werden wird!

Ueber den Umfang und die Anordnung des Stoffs habe ich in der Einleitung mich ausgesprochen. Die von mir eingeschlagene Methode scheint nicht blos wissenschaftlich nothwendig, sondern auch in Rücksicht auf das Bedürfniß des angehenden Theologen am einfachsten und zweckmäßigsten zu sein. Daß ich bei der großen Anzahl von alttestamentlichen Beweisstellen nicht alle dem Wortlaut nach angeführt, sondern je nach den verschiedenen Büchern auf eine Auswahl der treffendsten und schönsten mich beschränkt und die übrigen in Anmerkungen nur citirt habe, wird mir hoffentlich nicht zum Vorwurf gemacht werden, zumal eine genaue, Jeden befriedigende Auswahl ungemein schwierig ist.

Die ältere und neuere Literatur habe ich ihren hauptsächlichsten Erscheinungen nach benützt und angeführt. Besonderen Dank sage ich den Herren Professoren DD. Laurentius Reinke, J. König und Karl Stern, welche durch ihre auf das Gebiet der alttestamentlichen Theologie sich beziehenden Monographien,*) die mir viele Dienste geleistet, höchst schätzbare Bausteine zum

---

*) Laur. Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Testaments 1—4 Band. Münster 1851—55.

J. König, Theologie der Psalmen. Freiburg in Breisgau. 1857.

Carol. Stern, Hebraeorum de animi post mortem conditione sententia cum Aegyptiorum et Persarum opinionibus comparatur. Vratislav. 1858.

Aufbau einer systematischen Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen geliefert haben.

Schließlich bitte ich, dieses Handbuch, welches ich als einen Versuch bezeichnen möchte, wohlwollend aufzunehmen. Möge es, besonders unter den Theologie Studirenden, beitragen zur Förderung eines tieferen Verständnisses der alttestamentlichen und somit auch der neutestamentlichen Offenbarungen!

Breslau, den 24. März, Dominica Palmarum 1861.

Der Verfasser.

Handbuch

der

Theologie des Alten Bundes

im

Lichte des Neuen

von

Lic. SS. Theol. Paul Scholz.

I.

Einleitung.

§. 1.

Die biblische Theologie im Allgemeinen, vom katholischen Standpunkte.

Die Theologie des alten Testaments setzt den Begriff von biblischer Theologie überhaupt voraus, insofern sie nur ein Theil derselben ist. Die biblische Theologie, ein Resultat der Exegese, ist die wissenschaftliche Darstellung des gesammten biblischen Lehrinhalts oder des Offenbarungsorganismus, wie er in der heiligen Schrift hervortritt. Während die Exegese nur fragmentarisch verfährt, d. h. jedes Buch der heiligen Schrift nur einzeln und für sich, ohne bestimmte und ausführliche Bezugnahme auf die Lehren des ganzen Schriftcorpus oder auf die historische Entwickelung derselben erklärt, ist es die Aufgabe der biblischen Theologie, den durch die Exegese gewonnenen gesammten biblischen Lehrinhalt in klare Begriffe zu bringen, diese nach ihrem innern Zusammenhange zu ordnen und in ihrem Nexus mit der Gesammtoffenbarung darzustellen. Man hat daher auch die biblische Theologie definirt als die historisch-genetische Darstellung der biblischen Ideen oder der Offenbarungs-

religion.[1]) In der Lösung dieser ihrer Aufgabe bildet die biblische Theologie die nothwendige Vermittlung zwischen der Exegetik und der historischen und systematischen Theologie.

Man hat mitunter behauptet, daß die biblische Theologie eine ausschließlich der protestantischen Theologie angehörige Wissenschaft sei und im System der katholisch theologischen Wissenschaften keine Stelle finden könne, weshalb sie auch in einzelnen Lehrbüchern der Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als eine selbstständige Disciplin nicht angeführt wird. In neuerer Zeit ist ihr jedoch von namhaften katholischen Gelehrten[2]) eine eigne und berechtigte Stellung im System der katholischen Theologie zugewiesen worden, und zwar mit Recht, da ja ihre Bedeutung nach katholischer Auffassung eine von der protestantischen principiell verschiedene ist; denn

1. wird im Protestantismus gemäß dem Grundsatz, daß die Bibel die einzige Quelle des christlichen Glaubens sei, die biblische Theologie als die Grundwissenschaft, als Schlußstein der evangelischen Theologie, als Ausgangspunkt für Kirchen- und Dogmengeschichte, als Schatz der normirenden Lehre für die systematische Theologie bestimmt.[3]) Hiernach ist die biblische Theologie dem Inhalt nach mit der Dogmatik identisch, insofern sie, wie diese, den gesammten Offenbarungsinhalt umfaßt. Anders stellt sich das Verhältniß nach katholischer Anschauung; denn nach dieser umfaßt die biblische Theologie **nicht** das ganze christliche Bewußtsein, wie die Dogmatik, da nicht bloß die heilige

---

[1]) Vgl. Staudenmaier, christliche Dogmatik, Bd. II, S. 221 ff. König, Theologie der Psalmen, S. 4.

[2]) Staudenmaier in der Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. Burkard Leu, Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyclopädie und Apologetik, S. 40 ff. v. Drey, Einleitung in das Studium der Theologie u. s. w. §. 117 ff. König, l. c. und im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Bd. 12, S. 1191 ff.

[3]) Nitzsch in Herzog's Real-Encyclopädie, II, 225.

Schrift, sondern auch die göttliche Tradition Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens ist.

2. Die biblische Theologie nach katholischer Auffassung unterscheidet sich von der protestantischen durch die Beschaffenheit des Fundaments, d. h. durch die exegetische Thätigkeit, auf deren Resultaten sie ruht. Während nämlich im Protestantismus in Folge des darin herrschenden Grundsatzes: „scriptura scripturae interpres“ die Exegese dem Subjektivismus anheimgefallen ist, hat sie im Katholicismus einen objektiven Regulator, indem sie im Einklang stehen muß mit dem von der Kirche festgehaltenen Sinne und dem unanimis consensus patrum.[1])

Die biblische Theologie theilt sich in die Theologie des alten und des neuen Bundes. Letztere ist auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft als specieller Zweig im theologischen System wenig bearbeitet worden, eben so wenig als sie als besondere Disciplin an den theologischen Lehranstalten behandelt wird; und zwar nicht mit Unrecht, da eine vollständige, wissenschaftliche Darstellung des gesammten christlichen Lehrbegriffs nothwendig auch den biblischen Lehrbegriff in sich aufnehmen muß. Anders verhält es sich mit der Theologie des alten Bundes; diese besonders darzustellen, ist ein Bedürfniß, wie der folgende §. zeigen wird.

§. 2.

Die Theologie des alten Bundes im Lichte des neuen.

Die Theologie des alten Bundes ist die wissenschaftliche Darstellung der im alten Bunde geoffenbarten und in den alttestamentlichen Schriften niedergelegten Religion.

---

[1]) Das Concilium Trident. sagt (Sess. IV.) in Bezug auf die Kirche: „cujus est, judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum“ und „ut nemo . . . . contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.“

Schon diese Definition zeigt, daß es nicht gestattet ist, die alttestamentliche Religion als etwas an und für sich Selbstständiges, als ein abgeschlossenes Ganze, also ohne Rücksicht auf den neuen Bund aufzufassen und zu behandeln. Sie steht vielmehr mit diesem in dem innigsten Zusammenhange, insofern der ganze alte Bund die positive Vorbereitung auf den neuen oder das Christenthum ist. Dieses innige, lebendige Wechselverhältniß, welches schon Augustin[1]) mit den Worten bezeichnet: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet“ fordert

1. Das alte Testament selbst, welches überall über sich hinausweist, auf eine Zeit künftiger Vollendung, in welcher jede Verheißung erfüllt, in welcher das neue Reich Gottes von Israel aus unter allen Geschlechtern der Erde aufgerichtet, und ein neuer ewiger Bund von Gott mit den Menschen geschlossen sein werde.[2])

2. Das neue Testament weist ebenso auf den alten Bund zurück, wie das alte Testament auf den neuen hinaus; denn es bezeichnet denselben als die Vorbereitung auf den Erlöser, welcher das Volk der göttlichen Wahl schon im alten Bunde geleitet und durch die Propheten sein Leiden und seine Herrlichkeit vorausverkündigt;[3]) es lehrt, daß in und durch Christus alle Verheißungen des alten Bundes ihre Erfüllung gefunden, daß in ihm der ganze alte Bund sein Ziel erreicht habe, und daß daher mit dem Eintreten des Heilsbundes der Schatten zum Wesen, die Weissagung zur Erfüllung, die Verschleierung zur Enthüllung, die Vorbereitung zur Vollendung geworden sei.[4])

---

[1]) Quaestt. in Exod. qu. 73.

[2]) Vgl. Oehler, Prolegomena zur Theologie des alten Testaments, S. 15.

[3]) Johann. 1, 4 ff. 1. Cor. 10, 1 ff. 1. Petr. 1, 11 ff.

[4]) Matth. 5, 17: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzu-

Hieraus ergibt sich ein doppeltes Resultat, einerseits, daß die Theologie des alten Bundes auf keinen Fall anders, als im Lichte des neuen zu betrachten sei; und andrerseits, daß beide Testamente nicht so vermischt werden dürfen, daß der Unterschied der Stufen der Offenbarungen des alten und neuen Bundes aufgehoben würde. Um nämlich die Wahrheit des Paulinischen Satzes zu erkennen, daß das alte Testament der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* gewesen, um ferner die neue Heilsanstalt, das Christenthum, als Abschluß der alttestamentlichen Offenbarung richtig würdigen zu können, ist es nothwendig, die alttestamentliche Offenbarungsreligion in ihrem systematischen Zusammenhange, in ihrer successiven Entwickelung, in ihrem pädagogischen Charakter darzustellen. Dies kann aber in der Dogmatik nicht vollständig geschehen, insofern in derselben nur dasjenige aus

---

heben, sondern zu erfüllen." Den Commentar dazu liefert V. 21 ff.: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht tödten: wer aber tödtet, der soll des Gerichtes schuldig sein. Ich aber sage euch, daß ein Jeder, der über seinen Bruder zürnt, des Gerichtes schuldig sein wird," u. s. w. 2. Cor. 1, 20: „Denn alle Verheißungen Gottes sind in ihm (Christus) Ja: Darum sagen wir auch durch ihn Amen zu Gott zu unserm Ruhme." Röm. 10, 4: „Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus, (*τέλος γὰρ νόμου Χριστός*) zur Gerechtigkeit für Jeden, der glaubt." Gal. 3, 24: „Das Gesetz war deshalb unser Zuchtmeister in Christo (*παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*), damit wir durch den Glauben gerechtfertigt würden." Col. 2, 16. 17: „Darum soll euch Niemand richten wegen Speise oder wegen Trank, oder in Hinsicht eines Festtags oder eines Neumondes, oder der Sabbathe, welche sind ein Schatten dessen, was zukünftig ist (*σκιὰ τῶν μελλόντων*): die Sache aber ist Christus." Hebr. 10, 1 ff.: „Denn da das Gesetz den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst: so kann es alljährlich durch dieselben Opfer, welche man unaufhörlich darbringt, nimmermehr die Opfernden zur Vollkommenheit bringen. Sonst würden sie aufgehört haben, dargebracht zu werden, weil die Opfernden kein Bewußtsein der Sünde mehr gehabt hätten, wenn sie einmal gereinigt waren." Vgl. V. 7 ff. und 2. Cor. 3, 13—16.

dem alten Testament herausgehoben wird, was sich zur Erklärung und Begründung der einzelnen kirchlichen Lehre verwenden läßt, wobei außerdem noch ein nicht unbedeutender Theil der alttestamentlichen Lehren unberücksichtigt bleibt. Alle obengenannten Seiten und Beziehungen können nur in einer Theologie des alten Bundes im Lichte des neuen gebührend dargestellt werden, und hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit dieser Disciplin im Organismus der theologischen Wissenschaften.

§. 3.

Aufgabe und Umfang der Theologie des alten Bundes.

1. Die Aufgabe der Theologie des alten Testaments ist eine doppelte, einerseits: die alttestamentliche Offenbarungsreligion, welche auf einer Reihe göttlicher Thaten und Führungen beruht, in ihrer geschichtlichen, successiven Entwickelung darzustellen, und andrerseits: die gesammte alttestamentliche Religionslehre in ihrem organischen Zusammenhange vorzuführen.

Hiernach bestimmt sich auch

2. der Umfang der alttestamentlichen Theologie; sie hat

a) den gesammten Lehrgehalt der alttestamentlichen Schriften, oder die gesammte Religionslehre des alten Bundes zu umfassen. Dabei wird es aber auch nöthig sein, zugleich die ethischen Grundideen, wie sie im alten Testament, besonders im Gesetz, zur Geltung gekommen sind, in den Kreis der Religionslehre hereinzuziehen, weil nur unter dieser Bedingung der Lehrgehalt in seiner ganzen Bedeutung gehörig erfaßt werden kann.[1])

---

[1]) Fälschlich haben daher De Wette und Rosenkranz (Encyclopädie der theologischen Wissenschaften) der A. T. Theologie den Namen „Dogmatik des A. T." substituiren wollen, von welcher Bezeichnung die Protestanten in neuerer Zeit indeß ganz abgekommen sind. Man geht

b) Die alttestamentliche Theologie hat alle Bücher des alten Testaments (die proto- und deutero-kanonischen) als Quellen zu berücksichtigen, nicht blos die protokanonischen, wie es im Protestantismus geschieht; denn mit diesen ist die alttestamentliche Offenbarung noch nicht abgeschlossen; daher haben auch die Protestanten bei ihrer Behandlung der A. T. Theologie eine bedeutende Lücke zwischen der Theologie des A. und des N. Testaments.[1])

§. 4.

Methode und Eintheilung der Theologie des alten Bundes.

Bei der Behandlung der Theologie des A. B. hat man eine doppelte Methode befolgt. Entweder hat man ebenso viele Theile unterschieden, als es Entwickelungsperioden in der alttestamentlichen Religion gibt, oder man hat nach dem in den Büchern des A. T. sich vorfindenden Stoff, zugleich mit Unterscheidung der Entwickelungsstufen, eingetheilt. Die letzte Methode (die historisch-genetische) ist in neuerer Zeit die ge-

---

aber zu weit, wenn man mit Oehler (l. c. S. 6 ff.) und König (l. c. S. 16.) die gesammte Moral, den ganzen Cultus und alle Institutionen des theokratischen Staates in das Gebiet der A. T. Theologie ziehen will; denn dann müßte die ganze Archäologie der A. T. Theologie einverleibt werden, oder es würden, wie Oehler zugesteht, den beiden Disciplinen sehr viele Partieen gemeinsam sein. Wenn Oehler diesem Uebelstande dadurch abhelfen will, daß er vorschlägt, die gemeinsamen Punkte in der A. T. Theologie vom religiösen Standpunkte aus darzustellen, so ist dagegen zu erinnern, daß in der Archäologie das Volksleben und die Volkszustände auch, und sogar hauptsächlich, insoweit sie religiös sind, zur Darstellung kommen müssen.

[1]) Auffallend muß es erscheinen, wenn Prof. König den Protestanten folgt, und den deuterokanonischen Büchern, welche doch für die Theologie des A. B. von bedeutendem Gewicht sind, in der Theologie des A. T. keinen Platz gewährt (l. c. S. 22. und 23.).

wöhnliche geworden. De Wette und von Cölln nehmen zwei Perioden an, und bezeichnen sie mit Hebraismus und Judaismus; die Grenzscheide beider bildet das babylonische Exil. Allein diese Eintheilung ist

1. unpraktisch; denn der Unterschied, welchen De Wette statuirt, betrifft nicht die gesammten, sondern nur einzelne Religionslehren; daher tritt der formelle Uebelstand ein, entweder denselben Stoff zweimal zu behandeln, oder in einem zweiten Theil die Fortentwickelung des Hebraismus darzulegen, — ein Uebelstand, der zu Weitschweifigkeiten führt, und deßhalb vermieden werden muß. Die Eintheilung ist aber auch

2. falsch, weil nicht auf dem richtigen Princip beruhend; denn das babylonische Exil ist in der Entwickelung der alttestamentlichen Religion durchaus kein so bedeutender Wendepunkt, daß mit demselben eine neue Entwickelungsperiode festgesetzt werden könnte. Die Entwickelung war vielmehr durch ganz andere Verhältnisse bedingt, und ein Vergleich der vorexilischen Schriften mit denen, die ein oder ein halbes Jahrhundert nach dem Exil geschrieben worden sind, zeigt, daß in den religiösen Anschauungen vor und nach dem Exil eine kaum bemerkbare Verschiedenheit sich vorfindet.

Aus demselben Grunde, welcher die Eintheilung von De Wette unpraktisch erscheinen läßt, halten wir auch die Eintheilung, welche Oehler [1]) vorgeschlagen, aber nicht durchgeführt hat: „Mosaismus, Prophetismus und Hebraismus," für unbrauchbar. Außerdem ist bei dieser Gliederung der dritte Theil, der Hebraismus, d. h. die subjective Fortbildung der alttestamentlichen Religion offenbar, wie auch Oehler selbst gesteht, [2]) nur ein Nothbehelf.

Ebensowenig ist endlich durchzuführen die Eintheilung von König, welcher

---

[1]) l. c. S. 85 ff.

[2]) l. c. S. 91 ff.

a) die Theologie des Gesetzes,

b) die Theologie der Propheten, und

c) die Theologie der Hagiographen

unterscheidet.[1])

Abgesehen davon, daß auch bei dieser Eintheilung die Schwierigkeit nicht beseitigt ist, denselben Stoff in den verschiedenen Perioden wiederholt zu behandeln, so ist diese Gliederung auf dem Boden der katholischen Kirche unstatthaft, weil die deutero-kanonischen Bücher des alten Testaments unberücksichtigt geblieben sind.[2])

Für die Durchführung der §. 3. angegebenen Aufgabe erscheint jene Methode am zweckmäßigsten, welche zuerst den Entwickelungsgang der A. T. Religion von Adam bis Christus in einer übersichtlichen Darstellung verfolgt, und sodann die gesammten Religionslehren des alten Bundes **systematisch** vorführt.

Wir theilen daher die Theologie des alten Bundes

1. in einen **allgemeinen Theil**,

enthaltend die geschichtliche Entwickelung der A. T. Offenbarungsreligion;

2. in einen **besondern Theil**,

umfassend das System der gesammten Lehren der A. T. Offenbarungsreligion.

§. 5.

Quellen und Literatur der Theologie des alten Bundes.

1. Die Erkenntnißquellen der Theologie des A. B. sind

a) die proto- und deuterokanonischen Schriften des alten Testaments, deren Würdigung sowohl nach ihrer historischen als auch nach ihrer dogmatischen Seite hier, als

---

[1]) l. c. S. 21 ff.

[2]) Vgl. §. 3. Anmerkung 1. S. 7.

Handbuch

der

Theologie des Alten Bundes

im

Lichte des Neuen

von

Lic. SS. Theol. Paul Scholz,

Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Breslau und Religionslehrer am Königl. kathol. Gymnasium daselbst.

Mit hoher oberhirtlicher Approbation.

Erste Abtheilung.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1861.

Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.

Galat. 3, 24.

Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.

Röm. 10, 4.

Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.

Augustin. Quaestt. in Exod. qu. 73.

Vorwort.

Dieses „Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen," dessen erste*) Abtheilung ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, hat einerseits und zwar hauptsächlich die Bestimmung, den Theologie Studirenden bei den Vorlesungen, welche sie über die Theologie des alten Testaments hören, wie überhaupt bei den Studien der alttestamentlichen Offenbarungen als Leitfaden zu dienen.

---

*) Die zweite und letzte Abtheilung, welche die Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt und zwar

a) das Verhältniß Gottes zur Welt im Allgemeinen, oder die Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt,

b) das Verhältniß Gottes zu den vernünftigen Geschöpfen insbesondere, oder die Angelologie, Dämonologie und Anthropologie behandeln wird,

erscheint noch innerhalb dieses Jahres.

Da ein derartiges Lehrbuch vom katholischen Standpunkte bis jetzt noch nicht existirt, und in Folge dessen die Studirenden entweder einzig und allein an die Vorträge des betreffenden Docenten oder an protestantische Hilfsmittel sich angewiesen sehen: so hoffe ich, mit der Herausgabe dieses Handbuchs den Anfängern im Bibelstudium und vielleicht auch den Herren Geistlichen, welche in der Seelsorge stehen und weder Zeit noch Neigung haben, speciellen Studien der alttestamentlichen Religion obzuliegen, einen willkommenen Dienst zu erweisen.

Andererseits habe ich bei Bearbeitung des vorliegenden Stoffs den Zweck im Auge gehabt, einen kleinen Beitrag und eine Anregung zu einer genaueren und specielleren Pflege der alttestamentlichen Theologie im Lichte der katholischen Kirche auf dem Felde der literarischen Oeffentlichkeit zu geben; denn die Klage, welche Reusch*) erhebt, und in welche Scheiner**) einstimmt, daß in der neueren Literatur der Einleitungswissenschaften ins alte Testament sehr wenige Arbeiten von katholischen Verfassern citirt werden können, hat ihre ganz besondere Berechtigung auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie, da diese Disciplin bis zur Stunde wenige oder gar keine Bearbeiter gefunden hat. Und doch hat sie auf dem Boden

---

*) Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Freiburg in Breisgau 1859. S. IV.

**) Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie. Herausgegeben von der theologischen Facultät zu Wien. Achter Band. 3. Heft. S. 447.

der katholisch theologischen Wissenschaft ihre volle Berechtigung, wie von katholischen Gelehrten oft und wiederholt ausgesprochen worden ist und in der Einleitung ausführlich nachgewiesen werden wird!

Ueber den Umfang und die Anordnung des Stoffs habe ich in der Einleitung mich ausgesprochen. Die von mir eingeschlagene Methode scheint nicht blos wissenschaftlich nothwendig, sondern auch in Rücksicht auf das Bedürfniß des angehenden Theologen am einfachsten und zweckmäßigsten zu sein. Daß ich bei der großen Anzahl von alttestamentlichen Beweisstellen nicht alle dem Wortlaut nach angeführt, sondern je nach den verschiedenen Büchern auf eine Auswahl der treffendsten und schönsten mich beschränkt und die übrigen in Anmerkungen nur citirt habe, wird mir hoffentlich nicht zum Vorwurf gemacht werden, zumal eine genaue, Jeden befriedigende Auswahl ungemein schwierig ist.

Die ältere und neuere Literatur habe ich ihren hauptsächlichsten Erscheinungen nach benützt und angeführt. Besonderen Dank sage ich den Herren Professoren DD. Laurentius Reinke, J. König und Karl Stern, welche durch ihre auf das Gebiet der alttestamentlichen Theologie sich beziehenden Monographien,*) die mir viele Dienste geleistet, höchst schätzbare Bausteine zum

---

*) Laur. Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Testaments 1—4 Band. Münster 1851—55.

J. König, Theologie der Psalmen. Freiburg in Breisgau. 1857.

Carol. Stern, Hebraeorum de animi post mortem conditione sententia cum Aegyptiorum et Persarum opinionibus comparatur. Vratislav. 1858.

Aufbau einer systematischen Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen geliefert haben.

Schließlich bitte ich, dieses Handbuch, welches ich als einen Versuch bezeichnen möchte, wohlwollend aufzunehmen. Möge es, besonders unter den Theologie Studirenden, beitragen zur Förderung eines tieferen Verständnisses der alttestamentlichen und somit auch der neutestamentlichen Offenbarungen!

Breslau, den 24. März, Dominica Palmarum 1861.

Der Verfasser.

Handbuch

der

Theologie des Alten Bundes

im

Lichte des Neuen

von

Lic. SS. Theol. Paul Scholz.

I.

Einleitung.

§. 1.

Die biblische Theologie im Allgemeinen, vom katholischen Standpunkte.

Die Theologie des alten Testaments setzt den Begriff von biblischer Theologie überhaupt voraus, insofern sie nur ein Theil derselben ist. Die biblische Theologie, ein Resultat der Exegese, ist die wissenschaftliche Darstellung des gesammten biblischen Lehrinhalts oder des Offenbarungsorganismus, wie er in der heiligen Schrift hervortritt. Während die Exegese nur fragmentarisch verfährt, d. h. jedes Buch der heiligen Schrift nur einzeln und für sich, ohne bestimmte und ausführliche Bezugnahme auf die Lehren des ganzen Schriftcorpus oder auf die historische Entwickelung derselben erklärt, ist es die Aufgabe der biblischen Theologie, den durch die Exegese gewonnenen gesammten biblischen Lehrinhalt in klare Begriffe zu bringen, diese nach ihrem innern Zusammenhange zu ordnen und in ihrem Nexus mit der Gesammtoffenbarung darzustellen. Man hat daher auch die biblische Theologie definirt als die historisch-genetische Darstellung der biblischen Ideen oder der Offenbarungs-

religion.[1]) In der Lösung dieser ihrer Aufgabe bildet die biblische Theologie die nothwendige Vermittlung zwischen der Exegetik und der historischen und systematischen Theologie.

Man hat mitunter behauptet, daß die biblische Theologie eine ausschließlich der protestantischen Theologie angehörige Wissenschaft sei und im System der katholisch theologischen Wissenschaften keine Stelle finden könne, weshalb sie auch in einzelnen Lehrbüchern der Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als eine selbstständige Disciplin nicht angeführt wird. In neuerer Zeit ist ihr jedoch von namhaften katholischen Gelehrten[2]) eine eigne und berechtigte Stellung im System der katholischen Theologie zugewiesen worden, und zwar mit Recht, da ja ihre Bedeutung nach katholischer Auffassung eine von der protestantischen principiell verschiedene ist; denn

1. wird im Protestantismus gemäß dem Grundsatz, daß die Bibel die einzige Quelle des christlichen Glaubens sei, die biblische Theologie als die Grundwissenschaft, als Schlußstein der evangelischen Theologie, als Ausgangspunkt für Kirchen- und Dogmengeschichte, als Schatz der normirenden Lehre für die systematische Theologie bestimmt.[3]) Hiernach ist die biblische Theologie dem Inhalt nach mit der Dogmatik identisch, insofern sie, wie diese, den gesammten Offenbarungsinhalt umfaßt. Anders stellt sich das Verhältniß nach katholischer Anschauung; denn nach dieser umfaßt die biblische Theologie **nicht** das ganze christliche Bewußtsein, wie die Dogmatik, da nicht bloß die heilige

---

[1]) Vgl. Staudenmaier, christliche Dogmatik, Bd. II, S. 221 ff. König, Theologie der Psalmen, S. 4.

[2]) Staudenmaier in der Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. Burkard Leu, Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyclopädie und Apologetik, S. 40 ff. v. Drey, Einleitung in das Studium der Theologie u. s. w. §. 117 ff. König, l. c. und im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Bd. 12, S. 1191 ff.

[3]) Nitzsch in Herzog's Real-Encyclopädie, II, 225.

Schrift, sondern auch die göttliche Tradition Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens ist.

2. Die biblische Theologie nach katholischer Auffassung unterscheidet sich von der protestantischen durch die Beschaffenheit des Fundaments, d. h. durch die exegetische Thätigkeit, auf deren Resultaten sie ruht. Während nämlich im Protestantismus in Folge des darin herrschenden Grundsatzes: „scriptura scripturae interpres“ die Exegese dem Subjektivismus anheimgefallen ist, hat sie im Katholicismus einen objektiven Regulator, indem sie im Einklang stehen muß mit dem von der Kirche festgehaltenen Sinne und dem unanimis consensus patrum.[1])

Die biblische Theologie theilt sich in die Theologie des alten und des neuen Bundes. Letztere ist auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft als specieller Zweig im theologischen System wenig bearbeitet worden, eben so wenig als sie als besondere Disciplin an den theologischen Lehranstalten behandelt wird; und zwar nicht mit Unrecht, da eine vollständige, wissenschaftliche Darstellung des gesammten christlichen Lehrbegriffs nothwendig auch den biblischen Lehrbegriff in sich aufnehmen muß. Anders verhält es sich mit der Theologie des alten Bundes; diese besonders darzustellen, ist ein Bedürfniß, wie der folgende §. zeigen wird.

§. 2.

Die Theologie des alten Bundes im Lichte des neuen.

Die Theologie des alten Bundes ist die wissenschaftliche Darstellung der im alten Bunde geoffenbarten und in den alttestamentlichen Schriften niedergelegten Religion.

---

[1]) Das Concilium Trident. sagt (Sess. IV.) in Bezug auf die Kirche: „cujus est, judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum“ und „ut nemo . . . . . contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.“

Schon diese Definition zeigt, daß es nicht gestattet ist, die alttestamentliche Religion als etwas an und für sich Selbstständiges, als ein abgeschlossenes Ganze, also ohne Rücksicht auf den neuen Bund aufzufassen und zu behandeln. Sie steht vielmehr mit diesem in dem innigsten Zusammenhange, insofern der ganze alte Bund die positive Vorbereitung auf den neuen oder das Christenthum ist. Dieses innige, lebendige Wechselverhältniß, welches schon Augustin[1]) mit den Worten bezeichnet: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet" fordert

1. Das alte Testament selbst, welches überall über sich hinausweist, auf eine Zeit künftiger Vollendung, in welcher jede Verheißung erfüllt, in welcher das neue Reich Gottes von Israel aus unter allen Geschlechtern der Erde aufgerichtet, und ein neuer ewiger Bund von Gott mit den Menschen geschlossen sein werde.[2])

2. Das neue Testament weist ebenso auf den alten Bund zurück, wie das alte Testament auf den neuen hinaus; denn es bezeichnet denselben als die Vorbereitung auf den Erlöser, welcher das Volk der göttlichen Wahl schon im alten Bunde geleitet und durch die Propheten sein Leiden und seine Herrlichkeit vorausverkündigt;[3]) es lehrt, daß in und durch Christus alle Verheißungen des alten Bundes ihre Erfüllung gefunden, daß in ihm der ganze alte Bund sein Ziel erreicht habe, und daß daher mit dem Eintreten des Heilsbundes der Schatten zum Wesen, die Weissagung zur Erfüllung, die Verschleierung zur Enthüllung, die Vorbereitung zur Vollendung geworden sei.[4])

---

[1]) Quaestt. in Exod. qu. 73.

[2]) Vgl. Oehler, Prolegomena zur Theologie des alten Testaments, S. 15.

[3]) Johann. 1, 4 ff. 1. Cor. 10, 1 ff. 1. Petr. 1, 11 ff.

[4]) Matth. 5, 17: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzu-

Hieraus ergibt sich ein doppeltes Resultat, einerseits, daß die Theologie des alten Bundes auf keinen Fall anders, als im Lichte des neuen zu betrachten sei; und andrerseits, daß beide Testamente nicht so vermischt werden dürfen, daß der Unterschied der Stufen der Offenbarungen des alten und neuen Bundes aufgehoben würde. Um nämlich die Wahrheit des Paulinischen Satzes zu erkennen, daß das alte Testament der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* gewesen, um ferner die neue Heilsanstalt, das Christenthum, als Abschluß der alttestamentlichen Offenbarung richtig würdigen zu können, ist es nothwendig, die alttestamentliche Offenbarungsreligion in ihrem systematischen Zusammenhange, in ihrer successiven Entwickelung, in ihrem pädagogischen Charakter darzustellen. Dies kann aber in der Dogmatik nicht vollständig geschehen, insofern in derselben nur dasjenige aus

---

heben, sondern zu erfüllen." Den Commentar dazu liefert V. 21 ff.: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht tödten: wer aber tödtet, der soll des Gerichtes schuldig sein. Ich aber sage euch, daß ein Jeder, der über seinen Bruder zürnt, des Gerichtes schuldig sein wird," u. s. w. 2. Cor. 1, 20: „Denn alle Verheißungen Gottes sind in ihm (Christus) Ja: Darum sagen wir auch durch ihn Amen zu Gott zu unserm Ruhme." Röm. 10, 4: „Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus, (*τέλος γὰρ νόμου Χριστός*) zur Gerechtigkeit für Jeden, der glaubt." Gal. 3, 24: „Das Gesetz war deshalb unser Zuchtmeister in Christo (*παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*), damit wir durch den Glauben gerechtfertigt würden." Col. 2, 16. 17: „Darum soll euch Niemand richten wegen Speise oder wegen Trank, oder in Hinsicht eines Festtags oder eines Neumondes, oder der Sabbathe, welche sind ein Schatten dessen, was zukünftig ist (*σκιὰ τῶν μελλόντων*): die Sache aber ist Christus." Hebr. 10, 1 ff.: „Denn da das Gesetz den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst: so kann es alljährlich durch dieselben Opfer, welche man unaufhörlich darbringt, nimmermehr die Opfernden zur Vollkommenheit bringen. Sonst würden sie aufgehört haben, dargebracht zu werden, weil die Opfernden kein Bewußtsein der Sünde mehr gehabt hätten, wenn sie einmal gereinigt waren." Vgl. V. 7 ff. und 2. Cor. 3, 13—16.

dem alten Testament herausgehoben wird, was sich zur Erklärung und Begründung der einzelnen kirchlichen Lehre verwenden läßt, wobei außerdem noch ein nicht unbedeutender Theil der alttestamentlichen Lehren unberücksichtigt bleibt. Alle obengenannten Seiten und Beziehungen können nur in einer Theologie des alten Bundes im Lichte des neuen gebührend dargestellt werden, und hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit dieser Disciplin im Organismus der theologischen Wissenschaften.

§. 3.

Aufgabe und Umfang der Theologie des alten Bundes.

1. Die Aufgabe der Theologie des alten Testaments ist eine doppelte, einerseits: die alttestamentliche Offenbarungsreligion, welche auf einer Reihe göttlicher Thaten und Führungen beruht, in ihrer geschichtlichen, successiven Entwickelung darzustellen, und andrerseits: die gesammte alttestamentliche Religionslehre in ihrem organischen Zusammenhange vorzuführen.

Hiernach bestimmt sich auch

2. der Umfang der alttestamentlichen Theologie; sie hat

a) den gesammten Lehrgehalt der alttestamentlichen Schriften, oder die gesammte Religionslehre des alten Bundes zu umfassen. Dabei wird es aber auch nöthig sein, zugleich die ethischen Grundideen, wie sie im alten Testament, besonders im Gesetz, zur Geltung gekommen sind, in den Kreis der Religionslehre hereinzuziehen, weil nur unter dieser Bedingung der Lehrgehalt in seiner ganzen Bedeutung gehörig erfaßt werden kann.[1])

---

[1]) Fälschlich haben daher De Wette und Rosenkranz (Encyclopädie der theologischen Wissenschaften) der A. T. Theologie den Namen „Dogmatik des A. T." substituiren wollen, von welcher Bezeichnung die Protestanten in neuerer Zeit indeß ganz abgekommen sind. Man geht

b) Die alttestamentliche Theologie hat alle Bücher des alten Testaments (die proto- und deutero-kanonischen) als Quellen zu berücksichtigen, nicht blos die protokanonischen, wie es im Protestantismus geschieht; denn mit diesen ist die alttestamentliche Offenbarung noch nicht abgeschlossen; daher haben auch die Protestanten bei ihrer Behandlung der A. T. Theologie eine bedeutende Lücke zwischen der Theologie des A. und des N. Testaments.[1])

§. 4.

Methode und Eintheilung der Theologie des alten Bundes.

Bei der Behandlung der Theologie des A. B. hat man eine doppelte Methode befolgt. Entweder hat man ebenso viele Theile unterschieden, als es Entwickelungsperioden in der alttestamentlichen Religion gibt, oder man hat nach dem in den Büchern des A. T. sich vorfindenden Stoff, zugleich mit Unterscheidung der Entwickelungsstufen, eingetheilt. Die letzte Methode (die historisch-genetische) ist in neuerer Zeit die ge-

---

aber zu weit, wenn man mit Oehler (l. c. S. 6 ff.) und König (l. c. S. 16.) die gesammte Moral, den ganzen Cultus und alle Institutionen des theokratischen Staates in das Gebiet der A. T. Theologie ziehen will; denn dann müßte die ganze Archäologie der A. T. Theologie einverleibt werden, oder es würden, wie Oehler zugesteht, den beiden Disciplinen sehr viele Partieen gemeinsam sein. Wenn Oehler diesem Uebelstande dadurch abhelfen will, daß er vorschlägt, die gemeinsamen Punkte in der A. T. Theologie vom religiösen Standpunkte aus darzustellen, so ist dagegen zu erinnern, daß in der Archäologie das Volksleben und die Volkszustände auch, und sogar hauptsächlich, insoweit sie religiös sind, zur Darstellung kommen müssen.

[1]) Auffallend muß es erscheinen, wenn Prof. König den Protestanten folgt, und den deuterokanonischen Büchern, welche doch für die Theologie des A. B. von bedeutendem Gewicht sind, in der Theologie des A. T. keinen Platz gewährt (l. c. S. 22. und 23.).

wöhnliche geworden. De Wette und von Cölln nehmen zwei Perioden an, und bezeichnen sie mit Hebraismus und Judaismus; die Grenzscheide beider bildet das babylonische Exil. Allein diese Eintheilung ist

1. unpraktisch; denn der Unterschied, welchen De Wette statuirt, betrifft nicht die gesammten, sondern nur einzelne Religionslehren; daher tritt der formelle Uebelstand ein, entweder denselben Stoff zweimal zu behandeln, oder in einem zweiten Theil die Fortentwickelung des Hebraismus darzulegen, — ein Uebelstand, der zu Weitschweifigkeiten führt, und deßhalb vermieden werden muß. Die Eintheilung ist aber auch

2. falsch, weil nicht auf dem richtigen Princip beruhend; denn das babylonische Exil ist in der Entwickelung der alttestamentlichen Religion durchaus kein so bedeutender Wendepunkt, daß mit demselben eine neue Entwickelungsperiode festgesetzt werden könnte. Die Entwickelung war vielmehr durch ganz andere Verhältnisse bedingt, und ein Vergleich der vorexilischen Schriften mit denen, die ein oder ein halbes Jahrhundert nach dem Exil geschrieben worden sind, zeigt, daß in den religiösen Anschauungen vor und nach dem Exil eine kaum bemerkbare Verschiedenheit sich vorfindet.

Aus demselben Grunde, welcher die Eintheilung von De Wette unpraktisch erscheinen läßt, halten wir auch die Eintheilung, welche Oehler[1]) vorgeschlagen, aber nicht durchgeführt hat: „Mosaismus, Prophetismus und Hebraismus,“ für unbrauchbar. Außerdem ist bei dieser Gliederung der dritte Theil, der Hebraismus, d. h. die subjective Fortbildung der alttestamentlichen Religion offenbar, wie auch Oehler selbst gesteht,[2]) nur ein Nothbehelf.

Ebensowenig ist endlich durchzuführen die Eintheilung von König, welcher

---

[1]) l. c. S. 85 ff.

[2]) l. c. S. 91 ff.

a) die Theologie des Gesetzes,

b) die Theologie der Propheten, und

c) die Theologie der Hagiographen

unterscheidet.[1])

Abgesehen davon, daß auch bei dieser Eintheilung die Schwierigkeit nicht beseitigt ist, denselben Stoff in den verschiedenen Perioden wiederholt zu behandeln, so ist diese Gliederung auf dem Boden der katholischen Kirche unstatthaft, weil die deutero-kanonischen Bücher des alten Testaments unberücksichtigt geblieben sind.[2])

Für die Durchführung der §. 3. angegebenen Aufgabe erscheint jene Methode am zweckmäßigsten, welche zuerst den Entwickelungsgang der A. T. Religion von Adam bis Christus in einer übersichtlichen Darstellung verfolgt, und sodann die gesammten Religionslehren des alten Bundes systematisch vorführt.

Wir theilen daher die Theologie des alten Bundes

1. in einen **allgemeinen Theil**,

enthaltend die geschichtliche Entwickelung der A. T. Offenbarungsreligion;

2. in einen **besondern Theil**,

umfassend das System der gesammten Lehren der A. T. Offenbarungsreligion.

§. 5.

Quellen und Literatur der Theologie des alten Bundes.

1. Die Erkenntnißquellen der Theologie des A. B. sind

a) die proto- und deuterokanonischen Schriften des alten Testaments, deren Würdigung sowohl nach ihrer historischen als auch nach ihrer dogmatischen Seite hier, als

---

[1]) l. c. S. 21 ff.

[2]) Vgl. §. 3. Anmerkung 1. S. 7.

aus der Einleitung in's A. T. bekannt, vorausgesetzt werden muß; [1])

b) die Schriften des neuen Testaments, und

c) die kirchliche Tradition.

2. Die Theologie des A. B. selbstständig zu behandeln, ist erst ein Ergebniß der neueren Zeit. In der älteren Zeit der Kirche beschränkte man sich darauf, die religiösen Lehren des alten Testaments bei der Exegese, in der Einleitung in die Theologie oder in der Dogmatik zu behandeln. In neuester Zeit finden wir bei den Katholiken die Nothwendigkeit einer besonderen Behandlung dieser Disciplin zwar anerkannt, allein in der Ausführung zeigen sich bis jetzt nur Anfänge. Als solche sind zu bezeichnen:

D. B. Haneberg, Einleitung in's A. T. Regensb. 1845, und: Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's A. und N. T. 2. Aufl. Regensb. 1852. In letzterer werden im ersten Theil die alttestamentlichen Offenbarungen von der Schöpfung bis auf Christus historisch dargestellt. [2])

König, die Theologie der Psalmen, Freib. im Breisgau, 1857.

Da die Protestanten einzig und allein auf die Bibel als Erkenntnißquelle des Glaubens angewiesen sind, und seit Semler innerhalb des Protestantismus nicht bloß von Rationalisten, sondern auch von Supranaturalisten oft und wiederholt der Gedanke ausgesprochen wurde: es bestehe zwischen der protestantischen Lehre an sich und der biblischen ein großer Unterschied: so wurde von beiden protestantischen Parteien das Gebiet

---

[1]) Vgl. Herbst, histor. krit. Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testaments, nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von B. Welte, 4 Bde. Freib. 1840—44. und Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das A. T. Freib. 1859.

[2]) Das Werk ist jedoch, wie auch der Titel besagt, hauptsächlich eine Einleitung in das alte und neue Testament.

der A. und N. T. Theologie in vielen Schriften, welche man theologia biblica nannte, bearbeitet. Hier kommen nur diejenigen in Betracht, welche sich auf das alte Testament beziehen, und auch von diesen führen wir nur die wichtigsten an, und unterscheiden die im rationalistischen Geiste abgefaßten Werke von denen, welche orthodoxen Protestanten zugehören.

a) Im rationalistischen Geiste sind bearbeitet:

G. T. Zachariä, biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren (5 Theile. Gött. 1786.).

C. F. Ammon, biblische Theologie (3. Aufl. 1801.).

G. L. Bauer, Theologie des Alten Testaments (Leipz. 1796.)., und: Mythologie des Alten und Neuen Testaments (2 Bde. 1802.).

Ch. Kaiser, biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus (Erlang. 1813.).

De Wette, biblische Dogmatik (3. Aufl. 1831.).

Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie (Jena 1828.).

Gramberg, Geschichte der Religionsideen des A. T. 1829.

Dan. Georg Conrad von Cölln, biblische Theologie 1. Bd. Bresl. 1836.

Während die oben genannten Werke wenigstens den historischen Boden noch festhalten, haben ihn ganz verlassen:

Vatke, die biblische Theologie 1. Bd. Berl. 1835.

Bruno Bauer, Kritik der Geschichte der Offenbarung, auch unter dem Titel: die Religion des Alten Testaments. 2 Bde. Berl. 1838. 39.

Chr. Plank, die Genesis des Judenthums. Ulm 1843.

Ihren Culminationspunkt erreichte diese unhistorische Richtung in

Daumer, der Feuer- und Molochsdienst der alten Hebräer (1842.), und

Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebräer 1843.

b) Der orthodoxen Richtung im Protestantismus gehören an:

Chr. Friedr. Steudel, Vorlesungen über die Theologie des A. T., herausgegeben von Gust. Friedr. Oehler. Berl. 1840.

Chr. Friedr. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttg. 1845.

Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des A. T., herausgegeben von Aug. Hahn, mit einem Vorwort von Dorner. Erlang. 1848.

I.

Allgemeiner Theil.

Die geschichtliche Entwickelung der A. T. Offenbarungsreligion.

---

§. 6.

Eintheilung.

Die religiösen Wahrheiten des alten Testaments treten uns durchweg als Offenbarungen entgegen. Diese Offenbarungen sind aber nicht abstrakte Lehren und Gebote, sondern verwebt und verwachsen mit den wunderbaren Thaten Gottes, und mit der wunderbaren Leitung des Menschengeschlechts, resp. des auserwählten Volkes. Die einzelnen Lehrer haben also stets eine historische Grundlage, auf welcher sie sich entwickeln. In dieser geschichtlichen Entwickelung lassen sich verschiedene Perioden unterscheiden, wie auch der heilige Paulus verschiedene Zeiten und Weisen der Offenbarung im A. B. anerkennt: „Mannigfach (πολυμερῶς) und auf vielerlei Weise (καὶ πολυτρόπως) hat einst Gott zu den Vätern durch die Propheten geredet." [1])

Wir unterscheiden folgende Abschnitte, in welchen sich die

---

[1]) Hebr. 1, 1.

wöhnliche geworden. De Wette und von Cölln nehmen zwei Perioden an, und bezeichnen sie mit Hebraismus und Judaismus; die Grenzscheide beider bildet das babylonische Exil. Allein diese Eintheilung ist

1. unpraktisch; denn der Unterschied, welchen De Wette statuirt, betrifft nicht die gesammten, sondern nur einzelne Religionslehren; daher tritt der formelle Uebelstand ein, entweder denselben Stoff zweimal zu behandeln, oder in einem zweiten Theil die Fortentwickelung des Hebraismus darzulegen, — ein Uebelstand, der zu Weitschweifigkeiten führt, und deßhalb vermieden werden muß. Die Eintheilung ist aber auch

2. falsch, weil nicht auf dem richtigen Princip beruhend; denn das babylonische Exil ist in der Entwickelung der alttestamentlichen Religion durchaus kein so bedeutender Wendepunkt, daß mit demselben eine neue Entwickelungsperiode festgesetzt werden könnte. Die Entwickelung war vielmehr durch ganz andere Verhältnisse bedingt, und ein Vergleich der vorexilischen Schriften mit denen, die ein oder ein halbes Jahrhundert nach dem Exil geschrieben worden sind, zeigt, daß in den religiösen Anschauungen vor und nach dem Exil eine kaum bemerkbare Verschiedenheit sich vorfindet.

Aus demselben Grunde, welcher die Eintheilung von De Wette unpraktisch erscheinen läßt, halten wir auch die Eintheilung, welche Oehler [1]) vorgeschlagen, aber nicht durchgeführt hat: „Mosaismus, Prophetismus und Hebraismus," für unbrauchbar. Außerdem ist bei dieser Gliederung der dritte Theil, der Hebraismus, d. h. die subjective Fortbildung der alttestamentlichen Religion offenbar, wie auch Oehler selbst gesteht, [2]) nur ein Nothbehelf.

Ebensowenig ist endlich durchzuführen die Eintheilung von König, welcher

---

[1]) l. c. S. 85 ff.

[2]) l. c. S. 91 ff.

a) die Theologie des Gesetzes,

b) die Theologie der Propheten, und

c) die Theologie der Hagiographen

unterscheidet.[1])

Abgesehen davon, daß auch bei dieser Eintheilung die Schwierigkeit nicht beseitigt ist, denselben Stoff in den verschiedenen Perioden wiederholt zu behandeln, so ist diese Gliederung auf dem Boden der katholischen Kirche unstatthaft, weil die deutero-kanonischen Bücher des alten Testaments unberücksichtigt geblieben sind.[2])

Für die Durchführung der §. 3. angegebenen Aufgabe erscheint jene Methode am zweckmäßigsten, welche zuerst den Entwickelungsgang der A. T. Religion von Adam bis Christus in einer übersichtlichen Darstellung verfolgt, und sodann die gesammten Religionslehren des alten Bundes **systematisch** vorführt.

Wir theilen daher die Theologie des alten Bundes

1. in einen **allgemeinen Theil**,

enthaltend die geschichtliche Entwickelung der A. T. Offenbarungsreligion;

2. in einen **besondern Theil**,

umfassend das System der gesammten Lehren der A. T. Offenbarungsreligion.

§. 5.

Quellen und Literatur der Theologie des alten Bundes.

1. Die Erkenntnißquellen der Theologie des A. B. sind

a) die proto- und deuterokanonischen Schriften des alten Testaments, deren Würdigung sowohl nach ihrer historischen als auch nach ihrer dogmatischen Seite hier, als

---

[1]) l. c. S. 21 ff.

[2]) Vgl. §. 3. Anmerkung 1. S. 7.

Geschichte der alttestamentlichen Offenbarungen von Anfang bis Ende bewegt:

I. Uroffenbarung.

II. Patriarchalische Offenbarung.

III. Mosaische Offenbarung.

IV. Kampf der mosaischen Offenbarung mit dem Götzendienst bis zum babylonischen Exil.

V. Religiöser Zustand des Volkes nach dem babylonischen Exil bis zur Zeit Christi.

Erster Abschnitt.

Uroffenbarung.

---

§. 7.

Von Adam bis Noe.

Die Uroffenbarung des alten Bundes umfaßt alle Anstalten, wodurch Gott das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge bis zur Sonderung der beiden Richtungen Judenthum und Heidenthum erzogen und geleitet hat.

Die Quelle für diese Periode ist die Genesis (Kapp. 1—11.). Nach diesem Bericht der Genesis ist Gott selbst der Stifter der Religion. Er schuf am sechsten Schöpfungstage als die Krone der ganzen Schöpfung den Menschen (Adam) als Synthese von Leib und Seele, indem er den Leib aus Erde bildete, und diesem hierauf den Odem des Lebens, oder den den Leib beseelenden Geist einhauchte. Dieser Geist oder die Seele war nach dem Ebenbilde Gottes, d. h. mit Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit geschaffen. Außerdem ertheilte Gott dem ersten Menschen besondere Gnadengaben: die Unsterblichkeit des Leibes (geknüpft an den Genuß vom Baume des Lebens, Gen. 3, 22. 2, 8.), die Leidens- und

Schmerzenslosigkeit, die Harmonie der natürlichen Triebe in Unterordnung unter den Geist, die Erleuchtung der Vernunft durch das Licht der höheren Erkenntniß, und die Heiligkeit und Gerechtigkeit, vermittelt durch die heiligmachende Gnade. Als Wohnstätte wies er ihm Eden oder das Paradies zu (Gen. 2, 8.), einen Ort, von welchem alles Elend und Ungemach ausgeschlossen war.[1]) Als Anfangspunkt und Mittel zur geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechts bildete er endlich aus dem Leibe Adam's die Eva und führte sie ihm als sein Weib zu.[2])

Durch unmittelbaren Verkehr entwickelte Gott die geistigen

---

[1]) Ueber die Bedeutung und geographische Lage des Paradieses siehe Haneberg, l. c. S. 18 ff.

[2]) Die Urkunde der Genesis geht also bei der Entwickelung der religiösen Urgeschichte von der Thatsache aus, daß das ganze Menschengeschlecht von Einem Stammvater abstamme (vgl. Apstg. 17, 28). Nur unter dieser Voraussetzung hat die Lehre von der Erbsünde und die ganze sich daran anknüpfende Heilslehre des A. u. N. T. einen Sinn. Eine empirisch einseitige Anthropologie hat jedoch in neuerer Zeit die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts bestritten, sich vornehmlich stützend auf die Unterschiede in Farbe, Haar, Schädel- und Körperbildung der Menschenracen, sowie auf die Verschiedenheit der Sprachen. Dieser Ansicht huldigende Naturforscher und Philosophen sind u. A. Bory, St. Vincent, Desmoulin, Oken. Indeß ist die Nothwendigkeit der Einheit der Gattung nicht blos von Theologen, sondern auch von bedeutenden Philosophen, Geographen und Naturforschern aus anatomischen, physiologischen, psychologischen und ethischen Gründen entschieden dargethan worden. Vgl. Wiseman, Zusammenhang der Ergebn. der Wissensch. mit der geoffenb. Relig. Aus dem Engl. übers. von Haneberg. Regensb. 1840. Vorles. 3. 4. ff.; Tholuck, Verm. Schriften II, 239 ff.; Buffon, disc. sur la variété dans l'espèce humaine; Cuvier, tableaux élément. de l'hist. nat. des animaux. 1827; Blumenbach de generis hum. varietate nativa. Gött. 1795; Rud. Wagner, Anthrop. II, 209 ff.; Andr. Wagner, Gesch. d. Urwelt. Leipz. 1845; H. Steffens, Anthrop. II. 365 ff.; Prichard, researches &c., deutsch mit Zusätzen von Rud. Wagner. Leipz. 1840; H. Lüken, Einheit des Menschengeschlechts. Hannov. 1845.

und sittlichen Anlagen des Menschen, machte ihn mit seiner erhabenen Bestimmung bekannt, und gab ihm, damit er sich frei dem göttlichen Willen gemäß entscheiden könne, das Verbot, vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen.

Die beiden ersten Menschen griffen jedoch dem göttlichen Erziehungsplane vor und übertraten, verführt durch den Satan, das Verbot. Mit dieser Uebertretung war aber auch die Sünde sammt ihren Folgen in die Welt eingetreten. Der Mensch verlor die heiligmachende Gnade, und damit das Anrecht auf die ewige Seligkeit; Vernunft und Freiheit wurden geschwächt, der Tod des Leibes, Krankheit, Mühsal und Elend, sowie der Verlust des Paradieses, waren sein irdisches Loos. Indeß verließ Gott als weiser Erzieher den gefallenen Menschen nicht, ließ ihm vielmehr in seinem über die Schlange (Satan) ausgesprochenen Fluch (Gen. 3, 15.) einen Hoffnungsstrahl der Erlösung leuchten, und blieb mit ihm in unmittelbarem, belehrendem und warnendem Verkehr. Als eine wichtige religiöse Handlung zeigt sich schon in der ersten Familie bald nach der Vertreibung aus dem Paradiese das Opfer, welches jedenfalls göttliche Belehrung und Einsetzung voraussetzt.

Nach dem Sündenfall tritt im Menschengeschlecht eine doppelte Richtung ein, indem die Einen ihren Weg, abgewandt von Gott, wählten, während die Andern den Verkehr mit ihm zu unterhalten suchten. Die ersteren werden nach ihrem Stammvater Kain Kainiten genannt, die letzteren nach Set, dem Sohne der Eva, den sie als einen Ersatz für den ermordeten Abel erhalten hatte, — Setiten. Je zahlreicher aber das Menschengeschlecht, besonders bei der langen Lebensdauer der Menschen vor der Sündfluth, wurde, desto mehr wuchs auch das Sittenverderbniß. Seinen Höhe- und Gipfelpunkt erreichte es in der Vermischung der Söhne Gottes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים), d. h. der frommen Setiten mit den Töchtern der Menschen (בְּנוֹת הָאָדָם), d. h. den lasterhaften Kainitinnen, durch welche sich die Guten trotz der Mahn-

ung Gottes in's Verderben ziehen ließen, [1]) und in den Gewaltthätigkeiten der aus diesen Ehen hervorgegangenen Nefilim.

Die Sündhaftigkeit nahm durch die gegenseitigen Verheirathungen zwischen den Guten und Bösen auch bei dem am Glauben festhaltenden und die Verheißungslinie fortpflanzenden Geschlechte der Setiten in einem solchen Grade überhand, daß nur noch Einer gefunden ward, „der vor Gott wandelte," Noe, von Petrus (2. Br. 3, 5.) *δικαιοσύνης κήρυξ* genannt. Da das lasterhafte Geschlecht trotz aller Mahnung sich zur Besserung nicht bewegen ließ, und „Gott sah, daß die Bosheit der Menschen groß sei auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse allezeit, reute es Gott, [2]) daß er den Menschen geschaffen," und sprach: „Ich will den Menschen vertilgen" (Gen. 6, 1—7.). Dieses göttliche Strafgericht brach herein in der Sündfluth, „und Alles, was einen lebendigen Odem hatte im Trocknen, das starb. Nur Noe blieb am Leben, und was bei ihm in der Arche war."

---

[1]) „Die Söhne Gottes" und „die Töchter der Menschen" (Gen. 6, 1.) hat man zu deuten gesucht a) als filii magnatum, puellas plebejas rapientes. Diese Ansicht, welche schon bei d. Samaritan. Jonathan, Onkelos, Symmachus, Aben Esra und v. A. vorkommt, hat jetzt keinen Vertreter mehr. b) als gefallene Engel, welche in gräßlicher Unnatur nach angenommener menschlicher Gestalt mit den Töchtern der Menschen sich vermischt hätten; diese Erklärung, welche bei Josephus, Philo, im Buche Henoch und bei mehreren Kirchenvätern (Justin, Clemens, Alexandrinus, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Lactantius u. A.) sich findet, hat auch jetzt noch einzelne Vertheidiger. c) als die frommen Setiten und die lasterhaften Kainitinnen. Diese Meinung ist die richtige; schon bei Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Theodoret und Augustin findet sie sich vor, und die meisten Theologen haben sich derselben angeschlossen. Gut vertheidigt ist sie in neuester Zeit besonders von Hengstenberg (Beitr. II, S. 328 ff.) und Hävernick (Einl. I, 2. S. 265 ff.).

[2]) Ueber das Bereuen Gottes vgl. §. 37, 3.

§. 8.

Von Noe bis Abraham.

Nachdem durch das Totalgericht der Sündfluth die Entwickelungsperiode abgebrochen worden war, wurde sie nach der Fluth mit der neuen Generation wiederum von Gott angeknüpft. Der Stammvater dieses neuen Geschlechts ist Noe, mit dem Gott einen neuen Bund schließt und mit dem er in unmittelbarem Verkehr bleibt. Nachdem der Segen der Fortpflanzung über die gerettete Familie ausgesprochen worden war (Gen. 9, 1., vgl. Weish. 10, 2.), gestattete Gott den Menschen, das Fleisch der Thiere zu genießen (Gen. 9, 3.), während den ersten Menschen die Pflanzen als Nahrung zugewiesen waren (Gen. 1, 30. 9, 3.). Untersagt wurde aber der Genuß des Fleisches mit seinem Leben, d. h. mit dem Blute (Gen. 9, 4.).[1] Außerdem wurde verboten der Selbstmord und der Mord anderer Menschen. „Auch will ich fordern euer Blut an euren Seelen ..... welcher Mensch Menschenblut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden; denn nach seinem Bilde schuf Gott den Menschen" (Gen. 9, 5. 6.). Nach der jüdischen Tradition[2] soll das noachische Gesetz folgende sieben Gebote enthalten haben: 1. nicht ohne Obrigkeit zu leben; 2. sich der Gotteslästerungen und 3. des Götzendienstes zu enthalten; 4. mit nahen Blutsverwandten keine Ehe einzugehen; 5. kein Blut zu genießen; 6. nicht zu rauben und 7. kein Blut und nichts Ersticktes oder vom Wilde Geraubtes zu essen.

Sowie von Adam, dem ersten Stammvater, eine zweifache Lebensrichtung in der Sonderung von Guten und Bösen hervorging, so auch von Noe aus in drei verschiedenen Linien, welche von ihm abstammten, und nach seinen drei Söhnen, den

---

[1]) Vgl. Levit. 17, 11. 14. Deut. 12, 23.

[2]) Sanhedr. 56, 1. 2.

Stammvätern derselben, Semiten, Chamiten und Jafetiten genannt wurden. Das Geschick dieser Völker ist in dem prophetischen Segen und Fluch Noe's ausgesprochen:

„Verflucht sei Canaan![1])
Ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!
Gesegnet sei Jehova, der Gott Sem's!
Und Canaan sei sein Knecht!
Weit mache es Gott dem Jafet!
Er wohne in den Zelten Sems!
Und Canaan sei sein Knecht!

Der Segen des Stammes Sem besteht darin, daß er der göttlichen Offenbarung und Leitung sich erfreuen, bei ihm die Erkenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes sich erhalten, und aus ihm der Erlöser einst hervorgehen sollte.

Auch unter den Noachiden, welche sich vom armenischen Hochlande aus in die Ebene des Landes Sinear zwischen Euphrat und Tigris verbreitet hatten, brach die Gottlosigkeit sehr bald hervor und offenbarte sich in der wahrscheinlich[2]) von dem Chamiten Nimrod ausgegangenen Empörung gegen Gott, in dem Thurmbau zu Babel. Die eigentliche Sündhaftigkeit dieser Thatsache liegt in dem feindseligen Gegensatz, der gegen Sem und seine Trägerschaft des Heils und somit auch gegen Gott selbst in derselben sich aussprach. Man verschmähte den von Gott gesetzten שֵׁם und wollte sich selbst durch Aufbietung aller seiner Kräfte einen שֵׁם machen oder das Heil bereiten.[3]) An dieses frevelhafte Unternehmen knüpfte aber Gott die Sprachverwirrung, deren Folge die Zerstreuung oder die Völkerbewegung ist, welche die Völker-

---

[1]) Gen. 9, 25—28. Canaan war Chams jüngster Sohn. Was hier vom Sohne als Sohn gesagt worden, gilt eben deshalb von allen Söhnen.

[2]) Nach der Angabe des Josephus antt. I, 4. §. 2.

[3]) Vgl. Heinr. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes I, S. 51.

tafel Gen. 10. theils nach dem Princip der Abstammung, theils nach dem der geographischen Verbreitung angibt. [1])

§. 9.

Entstehung und Grund des Heidenthums.

Die Entstehung des Heidenthums oder des Polytheismus fällt in die Zeit nach der Fluth. Als ein Theil der Noachiden im titanischen Uebermuth ausrief: „Wohlan, laßt uns eine Stadt und einen Thurm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen" (Gen. 11, 4.), war die Stunde der Geburt des Heidenthums gekommen, indem in diesen Worten das sich Losreißen von Gott und das Bestreben, sich selbst durch eigene Kraft helfen zu wollen, ausgesprochen ist. Abgewandt von Gott, ging man seinen eigenen sündhaften Weg [2]) und übertrug die dem Menschen angeborne, unaustilgbare Gottesidee auf Gegenstände der Natur, von welchen man sich abhängig fühlte. Die ursprüng-

[1]) „Die Richtung der Noachiden bei ihrer Zerstreuung war nicht durch Verabredung oder Ueberlegung, aber auch nicht durch den Zufall bedingt; sie folgten einem dunkeln, instinktartigen Triebe, einem innern Rapport ihrer Natur mit der Natur der Zonen, wohin sie sich wandten. Der leichte bewegliche Jafet paßte nur für den Norden und die mittlere Zone. Seine Nachkommen, die das bewegliche Element in der Geschichte bilden, bevölkerten das nördliche Asien und ganz Europa. Chams Richtung ging nach Süden, die Gluth der mittäglichen Sonne entsprach seinem Namen und seiner innern Gluth. Er bevölkerte die südlichen Halbinseln Asiens und ganz Afrika. Sems Geschlecht bildet das stabile Element in der Geschichte und wurde diesem seinem Charakter gemäß wohl am wenigsten von dem Sturm der Völkerbewegung getrieben. Es wurzelte in Vorderasien. Der Kreis, den Sem's Niederlassungen beschreiben: „„fängt südöstlich jenseits des Tigris am persischen Meere mit Elam an, zieht sich mit Assur (den Assyrern) nordwärts am Tigris hin, wendet sich mit Arpaxad nordwestlich, schreitet mit Lud (den Lydern) am weitesten nach Westen zu den semitischen Völkern Kleinasiens fort und kehrt von da südöstlich mit Aram an den Euphrat zurück."" (Ewald, I, 327 Kurz, l. c. I, 55.).

[2]) Apstg. 14, 16.

liche Form des Heidenthums ist mithin die Naturreligion, d. h. die Vergötterung der Kräfte und Gesetze der Natur und die Anbetung jener Gegenstände, in denen diese Kräfte als gegenwärtig und thätig gedacht wurden.

Im Verhältniß zum Monotheismus ist das Heidenthum oder der Polytheismus nicht, wie Viele meinen, das primäre Element, aus welchem die Menschheit zur Erkenntniß des Einen wahren Gottes auf verschiedenen Stufen sich erhoben hätte, sondern das secundäre; mit einem Wort: das Heidenthum ist ein Abfall von der erkannten Wahrheit, ein Hinabsteigen von der Erkenntniß des Einen wahren Gottes auf die verschiedenen Stufen der Vielgötterei. Der Grund dieses Abfalls ist die Sünde. Auf diese Weise erklärt der heilige Paulus den Ursprung des Heidenthums: „Nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert: sie gaben sich für Weise aus, waren aber Thoren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, auch der Vögel und vierfüßigen und kriechenden Thiere." (Röm. 1, 21—23.) Auch im alten Testament wird der Polytheismus als Vertauschung der Majestät des unvergänglichen Gottes, des Schöpfers mit dem vergänglichen Geschöpf bezeichnet. „Sie vertauschten (die Israeliten in der Wüste) ihren herrlichen Gott mit der Gestalt des Gras fressenden Rindes" (Ps. 106, 20.). „Mein Volk vertauscht seinen herrlichen Gott mit Götzen, die nicht helfen" (Jer. 2, 11.). Die heilige Schrift erklärt daher auch die Abgötterei als Thorheit, [1]) als Gottlosigkeit und darum auch als strafwürdig. [2])

[1]) Vgl. Weish. 13, 10—19. 14, 1—8. 15, 4—6. 8, 14—19. Jes. 40, 18—20. 41, 23. 24. 44, 9—20. 46, 5—8. Jer. 2, 11. 13. 27. 28. 10, 3—5. 14, 15. Baruch. 6, 7. 9—72. Habak. 2, 18. 19. Ps. 96, 5. 97, 7. 106, 20. 135, 16—18.

[2]) Exod. 20, 3—5. 23, 13. 24. 34, 14. 17. Lev. 19, 4. 20, 2. 3.

Das Heidenthum gleicht dem verlornen Sohne, der nicht länger unter der väterlichen Zucht verbleiben will und sich deshalb aus dem Vaterhause entfernt, in der üppigen, schwelgerischen Naturreligion das aus dem Vaterhause Mitgenommene — die Uroffenbarung, wovon überall im Heidenthum Spuren sich finden — vergeudet, endlich aber nach Jahrtausenden in das Vaterhaus, in die Hütten Sems zurückkehrt, wo er das Heil, das er auf seinen selbst gewählten Wegen nicht hatte erreichen können, findet. [1])

Zweiter Abschnitt.

Patriarchalische Offenbarung.

---

§. 10.

Abraham.

Die Genesis (11, 10—32.) führt die Linie der Verheißung von Sem, in dessen Hütten das Heil sich entfalten soll, durch zehn Generationen (Schem, Arpakschad, Schelach, Eber, Peleg, Regu, Serug, Nachor, Terach, Abram) bis zum Stammvater des auserwählten Volkes. Der ursprüngliche Wohnsitz oder die Heimath der letzten Glieder dieser Linie war nach Gen. 11, 28 Ur Kasdim, das Land der Chaldäer. Von hier zog Terach mit seinen Verwandten aus, um nach Canaan zu ziehen, blieb aber auf dem Wege dahin zu Charran in Mesopota-

---

26, 1. 30. Deut. 4, 15—19. 23—28. 5, 7—9. 8, 19. 13, 6. 7. 27, 15. Jos. 24, 14. 2. Kön. 17, 35. 2. Chron. 21, 13. 14. Ps. 81, 10. Jes. 2, 20. 21. 42, 8. Jer. 7, 6. 7. 35, 15. 17, 2—4. Ezech. 7, 20. 21. Hos. 2, 8. 9. Vgl. Ephes. 5, 5. 1. Joh. 5, 21. Apok. 21, 8. 22, 15.

[1]) Vgl. J. A. Möhler, d. Heidenthum; in d. Münchener hist. pol. Bl. III., S. 185 ff. Hirscher, chr. Moral, 3. Aufl. I, 346 ff. Kurtz, l. c. I, S. 56 ff.

mien. Hier wurde Abram, der Sohn Terachs, von Gott aufgefordert, seine Heimath und seine Anverwandten zu verlassen und in ein Land zu ziehen, welches er ihm als eine neue Heimath anweisen werde. „Ziehe aus deinem Lande und aus deiner Heimath und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen. 12, 1.). Der Grund zu dieser Absonderung Abrams wird zwar in der Urkunde der Genesis nicht angegeben; wir erfahren ihn aber aus Jos. (24, 2. 14.), indem dort berichtet wird, daß in der Familie der Väter Abrams der Götzendienst eingerissen, und selbst sein Vater Terach demselben anheim gefallen sei. Dieser abgöttische Cult war der allgemein verbreitete Feuerdienst; denn sowohl nach dem Zeugniß der Juden als auch nach dem Bericht des heiligen Hieronymus [1]) war Terach ein Feueranbeter. Auch hatten die Ammoniter und Moabiter, die mit Abram aus derselben Gegend eingewandert waren, den Feuerdienst. Endlich wird von verschiedenen Schriftstellern Chaldäa als Heimath des Feuerdienstes bezeichnet. [2])

Die Absonderung Abrams war mithin unbedingt nothwendig, um den Glauben an den Einen wahren Gott und den Erlösungsplan aufrecht zu erhalten. [3])

Abram gehorcht dem Willen Gottes und zieht mit Lot, dem Sohne seines schon in Ur Kasdim verstorbenen Bruders Haran nach Canaan. An ihn, als den dritten Anfänger der Heilsanbahnung, werden nun die göttlichen Offenbarungen ge-

---

[1]) Quaestt. in gen. c. 11.

[2]) Vgl. Ammian. Marcell. XXII, 8.

[3]) Der Glaube an den Einen wahren Gott hatte sich bei Abraham als Erbgut aus der Vorzeit erhalten; es ist daher falsch, wenn die jüdischen Theologen ihn auf dem Wege des Nachdenkens den Götzendienst überwinden und zum Glauben an Gott kommen lassen; vgl. Sohar I, Jalkut Schimoni zu Ps. 26, 7, wo es heißt: es sei ein Ausspruch von Simon B. Jochai, daß die Nieren der Lehrmeister Abrahams gewesen seien, Abraham also ein Autodidakt gewesen sei.

knüpft; die bei seinem Auszuge ihm gewordenen Verheißungen werden ihm wiederholt; endlich wird von Gott mit ihm ein Bund geschlossen.

Die Hauptmomente in den Verheißungen, welche Abraham gegeben wurden, sind folgende:

1. Gott verheißt ihm und seinen Nachkommen das Land Canaan zum dauernden Besitz (Gen. 12, 7. 13, 15. 15, 18. 19. 17, 8.). Die Bestimmung gerade dieses Landes für die Entwickelung des göttlichen Heilsplans ist keine willkürliche oder zufällige, sondern eine in der göttlichen Weisheit begründete; denn durch seine natürliche Beschaffenheit war es ganz geeignet, das auserwählte Volk von der Verbindung mit allen andern rings umher wohnenden heidnischen Völkern so viel als möglich abzuschneiden. Im Süden und Osten wird es durch unwirthliche Wüsten, im Westen durch das Meer, und im Norden durch die fast unübersteigliche, vom Meere bis zur östlichen Wüste sich hinziehende Mauer des Libanon von allem Verkehr nach Außen hin getrennt. In dieser isolirten Lage ihres Wohnsitzes fanden die Israeliten einen nicht unbedeutenden Schutz gegen das Gift des Polytheismus, dem die Nachbarvölker huldigten. Wir können daher nicht blos das Volk sondern auch das Land nennen „einen wohlumzäunten, wohlverwahrten, wohlversehenen Weinberg, an dem der Herr Alles gethan hat, was wünschenswerth war.“ [1]) Andrerseits war Palästina, zwischen den drei damals bekannten Welttheilen mitten inne liegend, durch diese seine centrale Weltstellung, auf welche schon Ezechiel (5, 5.) hinweist, in späterer Zeit nicht blos der Mittelpunkt der politischen Bestrebungen, sondern auch das Centrum des Welthandels, so daß die Verbreitung des erschienenen Heils in Christo am leichtesten und schnellsten von diesem Lande aus stattfinden konnte. [2])

---

[1]) Vgl. K. v. Raumer, Pal. 88 ff. 420 ff. Bertheau, zur Gesch. d. Isr. 119 ff. Kurtz, l. c. I, 76 ff.

[2]) Vgl. Kurtz l. c.

2. Es wird dem Abram wiederholt eine zahlreiche Nachkommenschaft verheißen. „Ich will dich machen zum großen Volke und ich will dich segnen und groß machen deinen Namen, und du sollst ein Segen sein.“ [1]) „Und ich mache deinen Samen wie den Staub der Erde, daß, wenn Jemand vermag, den Staub der Erde zu zählen, auch dein Same gezählt werden wird.“ [2]) „Schaue gen Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zu zählen vermagst. Und er sprach zu ihm: So soll dein Same sein.“ [3]) „Ich schwöre bei mir, spricht Jehova, daß, weil du solches gethan und deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verschont, daß ich dich segnen will und deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres.“ [4]) Den Gegensatz zu diesem Segen der zahlreichen Nachkommenschaft bildete die Kinderlosigkeit Abrams und die natürliche Unfruchtbarkeit seines Weibes. Die physische Unmöglichkeit, von Sarai Nachkommenschaft zu erhalten, weist also darauf hin, daß der verheißene Segen nur παρὰ φύσιν, nur durch ein Wunder der göttlichen Allmacht eintreten konnte. An die specielle Verheißung, daß Sarai einen Sohn gebären werde, knüpfte sich die Umänderung des Namens Sarai in Sara, sowie bei der Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft von Gott der Name Abram in Abraham, d. h. Vater der Menge, umgewandelt worden war. „Nicht fürder soll dein Name Abram genannt werden, es sei dein Name Abraham; denn zum Vater einer Menge von Völkern mache ich dich.“ [5]) Als äußeres Zeichen des von Gott mit dem auserwählten Volke geschlossenen Bundes wird die Beschneidung eingesetzt, ein Gebrauch, durch welchen die Erinnerung an die Thatsache der Auserwählung Abrahams und

---

[1]) Gen. 12, 2.

[2]) Gen. 13, 16.

[3]) Gen. 15, 5.

[4]) Gen. 21, 16. 17.

[5]) Gen. 17, 5.

des durch seinen Sohn Isaak fortgesetzten Geschlechts zum Bundesvolke beständig wach erhalten werden sollte. Daß aber gerade dieses leibliche Zeichen gewählt wurde, hat seinen tieferen Grund darin, daß die Zeugung nicht nach der Willkür der blinden Lust, sondern im Interesse des Bundes stattfinden sollte. Mit der Beschneidung erhielt Jeder die Bundesrechte, übernahm aber auch die Bundespflichten. [1])

3. Gott gibt dem Abraham als die größte aller Verheissungen die Verheißung des messianischen Heils: „Gesegnet werden sollen durch dich alle Geschlechter der Erde" (Gen. 12, 3.), „in deinem Samen sollen sich gesegnet preisen (= sollen gesegnet werden) alle Völker der Erde" (Gen. 22, 18.). Der Segen, welcher durch den Samen Abrahams allen Völkern der Erde dereinst zu Theil werden soll, besteht darin, daß dieselben zur Erkenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes gelangen, die von Christus gestiftete Religion annehmen und so ein großes geistiges Gottesreich bilden werden. [2]) Hieraus ist ersichtlich, wie in der Absonderung des Abraham kein Partikularismus, keine direkte Ausschließung der andern Völker vom Heile liegt, da ja gerade an die Berufung Abrahams der Segen geknüpft wird, der einst über alle Völker sich ergießen soll.

Abrahams Glaube und Vertrauen auf Gott wurden auf

---

[1]) Finden wir daher auch bei andern Völkern diesen Gebrauch, so sind doch die damit verknüpften Ideen bei den Israeliten und den Heiden wesentlich verschieden. Gegen eine Entlehnung dieser Sitte aus dem Heidenthum spricht die Einsetzung derselben durch Jehova selbst. Gen. 17, 9 ff.

[2]) Daß unter dem Samen, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, Christus zu verstehen sei, zeigt nicht blos der Umstand, daß nach Lehre des A. T. von bloßen Menschen das Heil nie abgeleitet wird (vgl. Ps. 145, 2. 3. 3, 9.), sondern auch der messianische Ps. 72, in welchem V. 17. der Inhalt unserer Weissagung mit denselben Worten vom Messias ausgesagt wird; besonders aber Apstg. 3, 25. 26 und Gal. 4, 6—9 und 14—16.

vielfache Weise geprüft, am schwersten und härtesten durch die Forderung, seinen einzigen Sohn, den Sohn der Verheißung, dem Herrn als Opfer darzubringen. Diese Aufforderung Gottes ist weder als bloße Vision [1]) aufzufassen, noch auf die Sitte der canaanitischen Stämme, dem Moloch Kinder zu opfern, [2]) zu beziehen. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß Abraham den Befehl mißverstanden habe. [3]) Gegen alle diese Deutungen spricht jedes Wort der biblischen Urkunde sowie die Auffassung des heiligen Paulus: „Im Glauben hat Abraham, da er geprüft ward, den Isaak dargebracht und den Eingebornen geopfert, er, der die Verheißungen empfangen hatte, zu dem gesagt worden ist: In Isaak soll dir Nachkommenschaft werden. Er dachte, daß Gott mächtig sei, auch von Todten zu erwecken, weshalb er ihn auch gleichnißweise wiedererhielt.“ [4]) Gott forderte wirklich die Schlachtung, und Abraham war bereit, sie zu vollziehen. Wie aber kann Gott, welcher in seiner Gesetzgebung (Lev. 18, 21. 20, 1—5. Deut. 12, 31. 18, 10.) seinen Abscheu gegen Menschenopfer ausspricht und sie als den fluchwürdigsten Gräuel verbietet, von Abraham ein Menschenopfer fordern? Der scheinbar stattfindende Widerspruch löst sich durch den Eingang und Ausgang der ganzen Thatsache. Im Eingang wird nämlich berichtet, daß Jehova Abraham geprüft habe: „Und Gott versuchte (d. h. prüfte) den Abraham.“ [5]) Diese Prüfung bezog sich auf den unbedingten Gehorsam, die unbedingte Hingabe in der Gesinnung. Da aber diese letztere nur aus der Bereitwilligkeit, das Liebste und Theuerste thatsächlich zu opfern, erkannt werden konnte, so mußte auch die Opferung in der That verlangt werden. Als diese Bereitwilligkeit eingetreten, war der Zweck der Prüfung erreicht,

---

[1]) Wie es von Eichhorn, Bibl. f. bibl. Litt. I, 45 ff. geschehen ist.

[2]) Wie Bertheau, Zur Gesch. d. Isr. S. 224 ff. annimmt.

[3]) So Hengstenberg, Beitr. III, 145 ff.

[4]) Hebr. 11, 17 ff.

[5]) Gen. 22, 1.

und es trat daher augenblicklich die Hemmung der That von Seiten Gottes ein. „Diese Hemmung, der Ausgang des ganzen Faktums, ist das versöhnende Mittelglied zwischen dem Gebot an Abraham und dem Verbot an Abrahams Nachkommen, insofern die Hemmung schon implicite das Verbot, welches das Gesetz explicite darlegt, umschließt.“ [1]) Dazu kommt die vorbildliche Bedeutung der beabsichtigten Opferung Isaaks, wie sie von den heiligen Vätern nach der Andeutung in Hebr. 11, 17 ff. allgemein angenommen wird.

In dieser Prüfung zeigten sich der Glaube und der Gehorsam Abrahams in ihrer höchsten Blüthe. „Nun weiß ich, spricht der Engel des Herrn, daß du Gott fürchtest und hast deinen eigenen Sohn nicht geschont um meinetwillen,“ und „Ich habe bei mir selbst geschworen, weil du solches gethan und deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verschont hast, daß ich dich segnen will, ... darum, daß du meiner Stimme gehorcht hast.“ [2]) Abraham ist also mit Recht der Stammvater der Gläubigen nicht blos im alten, sondern auch im neuen Bunde. [3])

§. 11.

Isaak und Jakob.

In den mit Gott geschlossenen Bund waren nicht alle Nachkommen Abrahams aufgenommen worden. Mit seinem Sohne Ismael, den Abraham auf Befehl Gottes sammt seiner Mutter, der Magd Hagar, aus dem Hause entließ, zweigten sich vom Stamme der Verheißung ab die ismaelitischen Araber, [4]) welche sich schon zur Zeit des Moses zu zwölf mächtigen Stämmen herangebildet hatten und das ganze Gebiet der Wüste von Aegypten bis zu den Steppen des Euphrat

[1]) Vgl. Kurtz, l. c. I, 150 ff.

[2]) Gen. 22, 15 ff.

[3]) Vgl. Röm. das ganze 4. Kapitel, und Hebr. 11, 8—19.

[4]) Gen. 25, 12—18.

durchstreiften. Auf gleiche Weise trennten sich vom Hauptstamme Abrahams Söhne von der Kethurah,[1]) die Stammfürsten der kethuräischen Araber, deren bedeutendster Stamm die Midianiter waren. Die ismaelitischen und kethuräischen Araber nahmen den nördlichen und nordöstlichen Theil Arabiens ein und heißen im Gegensatz zu den südlich wohnenden joktanidischen Arabern,[2]) die sich eigentliche Araber nannten, Arabes facti, arabisirte Araber. Endlich waren vom Bunde ausgeschlossen Lot's Söhne Moab und Ammon, welche die Häupter der im Osten Palästinas als selbstständige Völker auftretenden Moabiter und Ammoniter wurden.

Der Träger der Verheißung wurde nach Abraham sein Sohn Isaak. Mit ihm blieb Gott im unmittelbaren Verkehr und wiederholte und bekräftigte ihm die schon dem Vater gegebenen Verheißungen nach ihrer dreifachen Beziehung: dem Besitz des Landes, der Mehrung seiner Nachkommenschaft und der Vermittlung des Heils für alle Völker.[3]) Nach seinem Tode wird sein Sohn

Jakob der Stammvater der Verheißung, während dessen älterer Bruder, Esau, von der Trägerschaft des Bundes ausgeschlossen wird. Der Grund dieser Ausschließung ist nicht die List Jakobs, sondern der Wille Gottes; denn wenn auch Esau gegenüber dem listigen Jakob für den ersten Augenblick als offner, treuherziger Charakter erscheinen dürfte, so zeigt es sich doch bei näherer Prüfung, daß er nicht blos unfähig, sondern auch unwürdig war, der Träger der Verheißung zu werden; denn a) er heirathete canaanitische, also heidnische Weiber und zeigte dadurch, wie entfremdet er dem Bundesinteresse war, da solche Heirathen als schwere Verbrechen angesehen wurden;[4]) b) er verkaufte sein Erstgeburtsrecht um

---

[1]) Gen. 25, 1—4.

[2]) Gen. 10, 26—29.

[3]) Gen. 26, 3. 4.

[4]) Gen. 24, 3. 27, 46.

ein Linsengericht — eine Thatsache, die seine Unfähigkeit und Unwürdigkeit für die Förderung des göttlichen Heilsplanes um so mehr constatirt, als bei den Patriarchen an das Erstgeburtsrecht außer mehreren materiellen Vortheilen nicht blos der Primat in der Familie, [1]) sondern auch die Uebertragung des Verheißungssegens, die Trägerschaft der Offenbarung geknüpft war. Darum bezeichnet ihn der heilige Paulus treffend als Verächter des Heiligen, als βέβηλος. [2])

Esau, der auch Edom (אֱדוֹם), d. h. der Rothe hieß, [3]) wurde der Stammvater der Edomiter, welche, das Gebirgsland Seir erobernd, als mächtiger Nebenzweig vom Volke der Verheißung, oder den Nachkommen Jakobs (= Israels) sich absonderten.

Mit Jakob, der durch mancherlei Schicksale von den Schlacken, die seinem Charakter anhafteten, gereinigt wurde, blieb Gott in fortwährendem Verkehr, erneuerte auch ihm die Verheißung des dreifachen Segens, [4]) nannte sich, wie den Gott Abrahams und Isaaks, so auch den Gott Jakobs, und ließ ihn auf seinem Sterbelager die Prophezeihung aussprechen, daß von seinen Söhnen Juda der Träger der Verheißung werden, und die Herrschaft so lange bei ihm verbleiben solle, bis der große Friedensbringer oder Friedensfürst erscheinen werde, dem die Völker gehorchen würden. [5])

---

[1]) Gen. 49, 3.

[2]) „Daß nicht Jemand ein Unzüchtiger oder Verächter des Heiligen sei, wie Esau, der um eine einzige Speise seine Erstgeburt verkauft hat. Denn ihr wisset, daß er auch nachher, als er den Segen erben wollte, verworfen wurde; denn Sinnesänderung erlangte er nicht, obwohl er sie mit Thränen suchte." Hebr. 12, 16. 17.

[3]) Vgl. Gen. 25, 30: „Laß mich schlingen von dem Rothen, dem Rothen da."

[4]) Gen. 28, 13. 14.

[5]) Die Verheißung lautet: „Juda, dich, dich werden preisen deine Brüder, deine Hand (wird sein) auf dem Nacken deiner Feinde, beugen werden sich vor dir die Söhne deines Vaters.

§. 12.

Religiöser Zustand der Israeliten in Aegypten.

Nach Gottes Rathschluß war die Familie Jakobs durch die wunderbaren Schicksale Josephs nach Aegypten gekommen, wo damals die Hyksos, wahrscheinlich ein den Semiten angehöriger Stamm, [1]) herrschten. Dieses Land sollte jedoch keineswegs eine neue Heimath, sondern nur eine Uebergangsstation sein, auf welcher sich Israel aus einer Familie zu einem Volke

Ein junger Löwe ist Juda, von der Beute, mein Sohn, erhebst du dich; er legt sich, er ruht wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer reizt ihn auf?

Nicht wird weichen der Scepter von Juda und der Gesetzgeber von seinen Füßen, bis daß kommt der Friedensbringer und ihm werden die Völker gehorchen (Vulg.: et ipse erit exspectatio gentium)." Gen. 49, 8—10.

[1]) Der Pentateuch gibt darüber keine Auskunft, unter welcher ägyptischen Dynastie die Einwanderung, der Beginn des Druckes und die Auswanderung stattgefunden. Wir sind mithin bei Beantwortung dieser Frage an ägyptische und anderweitige profane Geschichtsquellen angewiesen. Die Chronologie, welche für die Dynastie der Hyksos, unter welcher die Israeliten eingewandert sein sollen, spricht, liegt allerdings noch im Argen und dürfte wohl schwerlich aus ihrer Unsicherheit und Unklarheit bald herauskommen. Vgl. die Recension von Bunsen's Weltstellung Aegyptens im Journal des Savans 1847 und 1848. von Raoul-Rochette. Die Nachrichten über die Hyksos und ihre Beziehung zu den Israeliten sind am Besten zusammengetragen in Kurtz l. c. II, 171—201. Himpel behauptet, daß die Israeliten erst nach der Vertreibung der Hyksos nach Aegypten gekommen und erst gegen das Ende der 19. oder zu Anfang der 20. Dynastie ausgewandert seien, da die 18. und 19. Dynastie viele Feldzüge nach Arabien und Syrien unternommen (wie durch die Denkmäler in Aegypten, durch die Inschriften und Ueberreste in den Wady's der Sinaitischen Halbinsel und durch mehrere andere Beweise sicher gestellt sei), so daß Moses sonst mit den ägyptischen Besatzungen hätte zusammen treffen müssen. Vgl. Tübinger Quartalschrift, 41. Jahrg. 1859. 4. Heft.

heranbilden sollte, um als solches das von den Canaanitern besetzte Land der Verheißung erobern zu können. Daher bitten auch Josephs Brüder in der Audienz bei dem ägyptischen Könige um die Erlaubniß, als Fremdlinge und Beisassen auf unbestimmte Zeit in Aegypten weilen zu dürfen. [1])

Daß der Aufenthalt in Aegypten nur ein zeitweiliger, kein bleibender sein und ein nothwendiger Durchgangspunkt von der Pilgrimschaft im verheißenen Lande zu dessen vollständigem Besitz sein sollte, war schon Abraham und Jakob von Gott vorher verkündet worden; denn Abraham erhielt die Offenbarung: „Dein Same wird fremd sein in einem Lande, das nicht sein ist, und sie werden ihnen dienen, und man wird sie drücken 400 Jahre lang. Aber auch das Volk, welchem sie dienen werden, will ich richten, und darnach werden sie ausziehen mit großem Gut. Du aber sollst in Frieden zu deinen Vätern kommen und sollst begraben werden in glücklichem Alter. Im vierten Geschlecht werden sie zurückkehren;“ [2]) und zu Jakob sprach Gott zu Berseba: „Ich bin Gott, der Gott deines Vaters: fürchte dich nicht, hinabzuziehen nach Aegypten; denn daselbst will ich dich machen zu einem großen Volke. Ich will mit dir hinabziehen nach Aegypten und ich will dich auch heraufführen.“ [3])

Der Aufenthalt in Aegypten umfaßt 430 Jahre, [4]) über welche Zeit wir leider nur sehr dürftige Nachrichten besitzen. Fassen wir die wenigen Stellen, die auf den religiösen Zustand des Volks während dieser Zeit schließen lassen, zusammen, so finden wir außer und neben der wahren Gottesverehrung Spuren des semitischen und ägyptischen Götzendienstes, welcher

---

[1]) Gen. 47, 4.

[2]) Gen. 15, 13—16.

[3]) Gen. 46, 4.

[4]) Vgl. Exod. 12, 40 und Gen. 15, 13—16, wo die runde Zahl 400 angegeben wird.

mit dem Jehovacult mitunter in eigenthümlicher Verschmelzung hervortritt. Darum führt Ezechiel (20, 5—8 und 23, 3.) bittere Klage darüber, daß Israel in seiner Jugend sich verunreinigt habe an den Göttern der Aegypter; ebenso Josua 24, 14.

Spuren des semitischen Götzendienstes zeigen sich zunächst und besonders in der Verehrung des Moloch, welche hervortritt

a) in der Weihung der Erstgeburt an den Moloch. Dafür spricht: Lev. 18, 21: „Von deinem Samen sollst du nicht dem Moloch weihen, damit du nicht den Namen Jehovas, deines Gottes, entweihst" und Lev. 20, 2—5, wonach dem Willen Jehovas gemäß, der Molochsdiener getödtet werden soll.[1]) Ezechiel läßt Jehova ausdrücklich sagen, daß die Israeliten in der Wüste alle Erstgeburt dargebracht hätten.[2]) Dabei wird auf die Darbringung der Erstgeburt, wie sie im Molochscultus stattfand, dadurch ausdrücklich hingewiesen, daß der Prophet für das Darbringen derselben den molochsdienerischen terminus technicus הַעֲבִיר (d. h. hindurchgehen lassen durch Feuer vgl. V. 31) gebraucht.

b) Die Israeliten trugen nach dem Auszug aus Aegypten in der Wüste die Hütte des Moloch mit sich umher. Amos 5, 25. 26: „Habt ihr Opfer und Gaben mir gebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel? Ihr truget[3]) die Hütte eures Moloch und den Chijun eurer Bilder, die ihr euch ge-

---

[1]) Vgl. Deut. 12, 31. 18, 10.

[2]) Vgl. 20, 26: „Ich ließ sie unrein werden durch ihre Gaben, indem sie alle Erstgeburt darbrachten (בְּהַעֲבִיר), auf daß ich sie zerstörte, und auf daß sie erkenneten, daß Ich Jehova."

[3]) Kurtz (l. c. II. S. 422) übersetzt וּנְשָׂאתֶם durch das Präsens: „und ihr traget nun" und bezieht den Götzendienst auf die Zeit des Amos. Allein die Beziehung, in welcher V. 26 zu V. 25 steht, spricht für die von uns recipirte und bei fast allen älteren und neueren Exegeten sich vorfindende Uebersetzung: „und ihr truget."

macht habt." Die Hütte des Moloch war eine goldene Lade, in welcher die Molochsdiener die Heiligthümer des Moloch aufbewahrten. [1])

c) Spuren des Molochsdienstes der Israeliten in Aegypten zeigt das wiederholte Verbot, die Ecken des Hauptbaares rund abzuschneiden und die Ecken des Bartes abzuscheeren. [2]) Dies war nämlich eine Sitte im Molochscult, wodurch der dem Moloch Geweihte als Eigenthum desselben bezeichnet wurde.

Außer dem Molochsdienst weist die mosaische Gesetzgebung auch auf den Ascherencultus hin; denn sie verbietet den Hurenlohn, die Preisgabe der Jungfrauschaft und den unzüchtigen Kleiderwechsel zwischen Männern und Weibern. [3])

Endlich finden sich einige Spuren des ägyptischen Götzendienstes. Zunächst zeigt darauf hin, daß den Israeliten die Thiersymbole im Decalog ausdrücklich untersagt werden. Ferner spricht dafür die Verehrung des goldenen Kalbes oder Stieres (עֵגֶל מַסֵּכָה) in der Wüste. [4]) Da in Aegypten nicht blos lebende Thiere, sondern auch Thierbilder verehrt wurden, wie aus den Nachrichten Plutarch's, [5]) Strabo's [6]) und Herodot's [7]) erhellt, so lag der Grund von der Wahl des Stierbildes jedenfalls im ägyptischen Götzendienst, und zwar im Stierdienst oder dem Dienst des Apis, der als ein Symbol des Osiris galt. [8]) Als ein Vorbild des goldenen Kalbes oder Stieres betrachten den Apis auch Hieronymus (in Hos. 4.) und Lactantius (institt. 4, 10.). Bei diesem Götzendienst

---

[1]) Vgl. Prophyr. de abstin. I, pag. 116. Ammian. Marcell. XXIII, 7.

[2]) Levit. 19, 27. 21, 5.

[3]) Deut. 22, 5. 23, 18.

[4]) Exod. 32, 4. Vgl. Deut. 9, 21. Neh. 9, 18. Ps. 106, 19.

[5]) De Iside et Osir. opp. II, pag. 366.

[6]) 17, 805.

[7]) II, 129 ff.

[8]) Plutarch. de Isid. et Osir. c. 33.

verehrten jedoch die Israeliten Jehova; denn sie betrachteten den Stier als den Gott, der sie aus Aegypten herausgeführt hatte (Exod. 32, 4.) und nannten das Fest „ein Fest Jehovas" (Exod. 32, 5.). — In dem ägyptischen raffinirten Naturdienst wurde auch Mendes als die zeugende Naturkraft im Bocke verehrt, ein schauerlicher Cult, welcher, wie Herodot berichtet, mit Bestialität verbunden war. Mit Beziehung auf diesen Cult wird auf's nachdrücklichste verboten, daß ein Weib sich mit dem Vieh mische, [1]) und Todesstrafe über dieses abgöttische Verbrechen verhängt. [2]) Endlich wird die Verordnung erlassen, daß die Israeliten alle Opfer vor der Stiftshütte darbringen und nicht **mehr** (שׂעִיר) den **Böcken** opfern sollten. [3])

War aber auch ein Theil der Israeliten in Aegypten dem Götzendienst anheimgefallen, so wurde doch ohne Zweifel in den ersten und vorzüglichsten Familien des Volks der patriarchalische Monotheismus bewahrt und lebendig erhalten, der patriarchalische Cultus, besonders das Bundeszeichen der Beschneidung ausgeübt, [4]) der über Abraham, Isaak und Jakob ausgesprochene Segen der Verheißung sowie der prophetische Segen Jakobs über Juda und seine andern Söhne fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht, und so die Sehnsucht nach dem Lande der Verheißung im Lande der Fremde aufrecht erhalten.

---

[1]) Lev. 18, 23.

[2]) Lev. 20, 16.

[3]) Lev. 17, 7.

[4]) In Betreff der Beschneidung bezeugt Exod. 4, 24—26, daß dieses Bundeszeichen fortwährend in Ausübung geblieben ist, und in Jos. 5, 5. wird berichtet, daß alles Volk, welches aus Aegypten ausgezogen, beschnitten gewesen sei.

Dritter Abschnitt.

Mosaische Offenbarung.

---

§. 13.

Charakteristik der mosaischen Gesetzgebung.

Moses, in einer der edelen Familien, die den Glauben der Väter rein erhalten hatten, geboren, war von Jehova ausersehen, Israel, das in Aegypten bereits zum Volke herangewachsen, aus dem Lande der Knechtschaft herauszuführen, auf daß es Besitz nehme vom Lande der Verheißung. Mit Moses tritt eine der wichtigsten Epochen in der Entwickelung der göttlichen Offenbarungen des alten Bundes ein. Der Mittelpunkt dieser Offenbarungen ist das auf Sinai gegebene göttliche Gesetz, welches, weil durch Moses dem Volke vermittelt, auch das mosaische Gesetz genannt wird.

Der Haupt- und Grundgedanke dieser Gesetzgebung ist der der Theocratie (*θεοκρατία,* welche Bezeichnung sich zuerst bei Flavius Josephus[1]) vorfindet). Die Idee derselben liegt am klarsten in den Worten, welche Moses auf Befehl Jehovas zum Volke sprechen mußte: „Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund beobachtet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein; und ihr sollt mir ein Priesterkönigreich sein und ein heiliges Volk.“ [2])

Jehova ist hiernach Israels König[3]) und besitzt als solcher die Machtfülle im Staate, die regierende, gesetzgebende

---

[1]) contr. Apion. II, 16.

[2]) Exod. 19, 5 ff.

[3]) Deut. 33, 5.

und richterliche Gewalt. Daher sind alle Könige Israels, die in der Folgezeit auftreten, nur seine sichtbaren Stellvertreter auf Erden, welche Jehova wählt und verwirft. [1]) Alle religiösen und politischen Gesetze gehen nur von Jehova und keinem andern aus, weshalb sie auch mit den Worten eingeleitet werden: „das sind die Gebote, die Jehova Moses gegeben hat für das Volk Israel auf dem Berge Sinai.“ [2]) Das Volk der Theokratie ist deshalb aber auch das Volk Jehovas, [3]) das Volk seines Eigenthums, [4]) der Erstgeborne Jehovas [5]) und sein Liebling, [6]) bei welchem er seine Wohnung nimmt. [7]) Diese Bevorzugung Israels vor allen andern Völkern hat indeß ihren Grund nicht in der größern Würdigkeit Israels, sondern nur in der Gnade Jehovas: „Denn ein heiliges Volk bist du Jehova, deinem Gott; dich hat Jehova, dein Gott, erwählet zu seinem eigenthümlichen Volke aus allen Völkern, welche auf dem Erdboden sind. Nicht weil euer mehr sind, denn alle Völker, hat euch Jehova angenommen und erwählet; denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern: sondern weil euch Jehova liebte und den Schwur hielt, welchen er euren Vätern geschworen, führte euch Jehova aus mit starker Hand“ u. s. w. [8]). Das Motiv dieser Gnade lag in dem göttlichen Plane der Erlösung, welche durch Israel einst den Völkern der Erde vermittelt werden sollte, wie Jehova den Patriarchen geschworen hatte.

Die Basis, auf welcher die ganze Theocratie ruht, ist der Vertrag oder Bund, den Jehova mit dem Volke ge=

---

[1]) 1. Sam. 10, 1. 15, 1. Richt. 8, 22. 23.

[2]) Lev. 27, 34.

[3]) Num. 11, 29. Deut. 27, 9.

[4]) Exod. 19, 5.

[5]) Exod. 4, 22.

[6]) Deut. 32, 15.

[7]) Exod. 25, 8.

[8]) Deut. 7, 6—8. Vgl. 10, 15.

schlossen hat, und gemäß dem auf der einen Seite Jehova den Israeliten alle Pflichten vorlegt und für ihre Beobachtung Segen, für die Nichtbeobachtung Fluch festsetzt, und auf der andern Seite Israel verspricht, „alle Worte, die Jehova geredet, zu thun.“ [1])

§. 14.

Die Grundgesetze der mosaischen Theocratie.

Die Grundgesetze der mosaischen Theocratie sind:

1. Jehova ist der Eine und deshalb der allein wahre Gott. „Höre, Israel, Jehova, unser Gott, ist Ein (אֶחָד) Jehova.“ [2]) Außer ihm gibt es also keinen Gott mehr. „So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, daß Jehova Gott ist im Himmel droben und auf der Erde hier unten — keiner sonst (אֵין עוֹד).“ [3]) Allen andern sogenannten Göttern, welche die Heiden verehren, kommt keine Realität zu; Jehova gegenüber sind sie „Nicht-Gott“ (לֹא אֵל). [4]) Unter Androhung großer Strafen wird daher Israel vor der Abgötterei gewarnt, welche als ein Gräuel vor Jehova [5]) den Fluch Gottes und den Tod nach sich zieht. [6]) Daher schließen sich an das positive Gebot der Verehrung des Einen wahren Gottes zahlreiche negative Bestimmungen gegen den (semitischen und ägyptischen [7]) Götzendienst an.

2. Das zweite, mit dem ersten auf's Innigste zusammenhängende und aus ihm sich ergebende Grundgesetz ist die Absonderung des Volkes Israel von allen andern heid-

---

[1]) Exod. 19, 11. 24, 3.

[2]) Deut. 6, 4.

[3]) Deut. 4, 39. Vgl. V. 35.

[4]) Lev. 19, 4. Deut. 32, 21.

[5]) Deut. 27, 15.

[6]) Deut. 27, 15. 6, 15.

[7]) Vgl. §. 12.

nischen Völkern. Selbst eheliche Verbindungen mit Fremden waren untersagt. [1]) Als Grund für diese Absonderung des theocratischen Volks wird die Gefahr angegeben, daß die heidnischen Völker das Volk der Wahl zur Sünde, zur Betheiligung an ihrem Götzendienst verleiten könnten.

3. Jehova, Israels Gott, ist ein heiliger Gott, der zu dem Zweck mit dem Volke einen Bund geschlossen, daß es ein heiliges Volk werde. [2]) „Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig", ist das Thema, welches allen theocratischen Geboten und Verboten zu Grunde liegt. Auf diesen theocratischen Zweck weisen alle religiösen Institutionen, der ganze religiöse Cultus:

A) Der heilige Ort, welcher, entsprechend der Lehre von der Einheit Gottes, nur Einer sein sollte, in der Wüste die Stiftshütte [deren Heiligthum die Bundeslade war, über welcher sich zur Zeit Mosis anhaltend, später in einzelnen entscheidenden Momenten als sinnliches Zeichen der Gegenwart Jehovas ein Lichtglanz zeigte, der von der späteren Schule Schechinah, d. h. Wohnen, Inwohnen, Herablassung (Gottes) genannt wurde; [3])] in der späteren Zeit jener Ort, welchen Jehova selbst auserwählen werde. [4])

B) Die heiligen Personen: die Leviten, Priester und Hohenpriester, welche vor allen andern dazu berufen waren, die Heiligkeit zu repräsentiren und bei dem Volke zu vermitteln.

C) Die heiligen Zeiten nach ihrer doppelten Seite, dem Sabbath- und Festcyclus.

D) Die heiligen Handlungen. Von diesen bilden

---

[1]) Exod. 23, 27—33. 34, 11—16. Num. 33, 50—56. Deut. 23, 4—8.

[2]) Exod. 19, 6. Lev. 11, 44. Num. 16, 5. Deut. 33, 3.

[3]) Lev. 16, 2. Exod. 22, 22. Vgl. 1. Kön. 8, 10—13. 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2. 2. Chron. 6, 1. Hebr. 9, 5. 10, 1.

[4]) Deut. 12, 14.

nächst dem Gebet den Mittelpunkt die Opfer, welche theils blutige, theils unblutige waren.

Die blutigen theilen sich

a) in Sühnopfer und zwar α) Brandopfer (כָּלִיל, עֹלָה ὁλόκαυστον, sacrificium solidum, bei welchem Alles verbrannt wurde), β) Sündopfer (חַטָּאוֹת) γ) Schuldopfer (אֲשָׁמוֹת);

b) Dankopfer (זֶבַח הַשְּׁלָמִים εὐχαριστικα), welche dargebracht wurden α) zum Danke für eine empfangene Wohlthat, β) um eine Wohlthat zu erbitten und γ) um sich eines Gelübdes zu entledigen.

Die unblutigen Opfer bestanden in Speise- und Trankopfern und Räucherwerk. Alle Opfer, besonders die Sühnopfer weisen durch ihre Grundidee: „Sühne zwischen Gott und dem Menschen", auf den allgemeinen Zweck der Heiligung hin. [1]) Selbst alle polizeilichen Anordnungen gehen auf die Heiligkeit als auf ihren letzten Grund zurück. Hierher gehören alle Gesetze über die äußere Reinigkeit, welche als Symbol der sittlichen, der innern Reinheit galt. Diesem höhern religiösen Gesichtspunkt sind die polizeilichen oder medizinisch-diätischen Zwecke, welche Einzelne in Verkennung des geistigen Charakters der mosaischen Theocratie zum Hauptzweck haben stempeln wollen, entschieden unterzuordnen.

Die Summe aller Pflichten gegen Gott und gegen den Mitmenschen liegt in dem Gebot: „Liebe Jehova, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit allen Kräften," [2]) und „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." [3])

Wenn das Volk alle diese Gesetze erfüllt, so ist es ein heiliges Volk, Jehova wird es schützen und vor allen andern Völkern als sein geliebtes Volk ansehen.

---

[1]) Vgl. Lev. 6, 30. 8, 14. 4, 1. 4, 13. 16, 30.

[2]) Deut. 6, 5.

[3]) Lev. 19, 18. Vgl. Matth. 22, 37—39 und Marc. 12, 30. 31.

§. 15.

Verhältniß der mosaischen Gesetzgebung zu den religiösen Gesetzgebungen heidnischer Völker und zum Gesetz des Christenthums.

I. Die mosaische Gesetzgebung ist im Vergleich mit den religiösen Gesetzgebungen heidnischer Völker durchaus originell, und wenn wir auch in den andern semitischen Religionen so Manches vorfinden, was auf eine Aehnlichkeit hinweist, so ist doch der Schluß, den Einzelne aus dieser Erscheinung gezogen haben, und wonach eine Entlehnung von Seiten Mosis aus den Religionsideen anderer Völker präsumirt wird, falsch. Die Aehnlichkeiten, die sich wirklich vorfinden, sind in den meisten Fällen rein äußerlich, die damit verbundenen Ideen himmelweit verschieden. Dabei soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß gewisse Ideen, Handlungen und Gebräuche bei den Heiden nur durch die Thatsache sich erklären lassen, daß sie sich aus der Urzeit, aus der Uroffenbarung in den heidnischen Völkern erhalten haben und erst durch mancherlei polytheistische Umhüllungen und Zusätze entstellt und carrikirt worden sind. [1]) Wie ungehörig die Ansicht vieler Gelehrten sei, nach welcher Moses den Namen יְהֹוָה und die damit verknüpften Vorstellungen von andern Völkern entlehnt habe, wird im speciellen Theil bei Behandlung der Gottesnamen dargethan werden. [2])

Hier sei für die Originalität der mosaischen Gesetzgebung nur im Allgemeinen bemerkt:

---

[1]) Vgl. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts, oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums (Regensb. 1858.). Zu weit geht aber in dieser Richtung Lasaulx in den Studien des klass. Alterth. u. a. hieher gehör. Schr.

[2]) Vgl. §. 25. d.

nächst dem Gebet den Mittelpunkt die Opfer, welche theils blutige, theils unblutige waren.

Die blutigen theilen sich

a) in Sühnopfer und zwar α) Brandopfer (עֹלָה, כָּלִיל ὁλόκαυστον, sacrificium solidum, bei welchem Alles verbrannt wurde), β) Sündopfer (חַטָּאוֹת) γ) Schuldopfer (אֲשָׁמוֹת);

b) Dankopfer (זֶבַח הַשְּׁלָמִים εὐχαρίστικα), welche dargebracht wurden α) zum Danke für eine empfangene Wohlthat, β) um eine Wohlthat zu erbitten und γ) um sich eines Gelübdes zu entledigen.

Die unblutigen Opfer bestanden in Speise- und Trankopfern und Räucherwerk. Alle Opfer, besonders die Sühnopfer weisen durch ihre Grundidee: „Sühne zwischen Gott und dem Menschen“, auf den allgemeinen Zweck der Heiligung hin. [1]) Selbst alle polizeilichen Anordnungen gehen auf die Heiligkeit als auf ihren letzten Grund zurück. Hierher gehören alle Gesetze über die äußere Reinigkeit, welche als Symbol der sittlichen, der innern Reinheit galt. Diesem höhern religiösen Gesichtspunkt sind die polizeilichen oder medizinisch-diätischen Zwecke, welche Einzelne in Verkennung des geistigen Charakters der mosaischen Theocratie zum Hauptzweck haben stempeln wollen, entschieden unterzuordnen.

Die Summe aller Pflichten gegen Gott und gegen den Mitmenschen liegt in dem Gebot: „Liebe Jehova, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit allen Kräften,“ [2]) und „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ [3])

Wenn das Volk alle diese Gesetze erfüllt, so ist es ein heiliges Volk, Jehova wird es schützen und vor allen andern Völkern als sein geliebtes Volk ansehen.

---

[1]) Vgl. Lev. 6, 30. 8, 14. 4, 1. 4, 13. 16, 30.

[2]) Deut. 6, 5.

[3]) Lev. 19, 18. Vgl. Matth. 22, 37—39 und Marc. 12, 30. 31.

§. 15.

Verhältniß der mosaischen Gesetzgebung zu den religiösen Gesetzgebungen heidnischer Völker und zum Gesetz des Christenthums.

I. Die mosaische Gesetzgebung ist im Vergleich mit den religiösen Gesetzgebungen heidnischer Völker durchaus originell, und wenn wir auch in den andern semitischen Religionen so Manches vorfinden, was auf eine Aehnlichkeit hinweist, so ist doch der Schluß, den Einzelne aus dieser Erscheinung gezogen haben, und wonach eine Entlehnung von Seiten Mosis aus den Religionsideen anderer Völker präsumirt wird, falsch. Die Aehnlichkeiten, die sich wirklich vorfinden, sind in den meisten Fällen rein äußerlich, die damit verbundenen Ideen himmelweit verschieden. Dabei soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß gewisse Ideen, Handlungen und Gebräuche bei den Heiden nur durch die Thatsache sich erklären lassen, daß sie sich aus der Urzeit, aus der Uroffenbarung in den heidnischen Völkern erhalten haben und erst durch mancherlei polytheistische Umhüllungen und Zusätze entstellt und carrikirt worden sind.[1]) Wie ungehörig die Ansicht vieler Gelehrten sei, nach welcher Moses den Namen יְהוָֹה und die damit verknüpften Vorstellungen von andern Völkern entlehnt habe, wird im speciellen Theil bei Behandlung der Gottesnamen dargethan werden.[2])

Hier sei für die Originalität der mosaischen Gesetzgebung nur im Allgemeinen bemerkt:

---

[1]) Vgl. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts, oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums (Regensb. 1858.). Zu weit geht aber in dieser Richtung Lasaulx in den Studien des klass. Alterth. u. a. hieher gehör. Schr.

[2]) Vgl. §. 25. d.

1. Die Idee, daß der Eine, allein wahre Gott Israel vor allen andern Völkern ausgewählt hat, damit es das Volk der Offenbarung sei, ist bei allen andern Nationen des Alterthums ohne alles Beispiel und Analogon.

2. Auch die ganze sittliche Idee der Theocratie, wie sie in der mosaischen Gesetzgebung hervortritt, ist allen andern Völkern fremd. Es war auch eine solche Theocratie bei den Heiden gar nicht möglich, da sie, abgefallen vom Monotheismus, zur Verehrung des Creatürlichen, des Körperlichen hinabgesunken waren. In der mosaischen Gesetzgebung zeigt sich überall Idealismus, so daß der ganze israelitische Cultus auch im Aeußerlichen, im Ceremoniellen das Ideale, das Göttliche, deutlich hindurchblicken läßt, während im heidnischen Cultus ein Realismus hervortritt, der über die äußere Handlung nicht hinauskommt.

3. Die mosaische Gesetzgebung bei den Israeliten steht unter allen alten Völkern einzig und allein da mit ihrem universellen Zweck: Träger der göttlichen Offenbarungen zu sein und die Lehren derselben im israelitischen Volk zu erhalten bis zu jener Zeit, in welcher der Erlöser das neue und ewige Heil für alle Völker der Erde begründen werde.

II. Betrachten wir das Verhältniß des Gesetzes zum Christenthum, so gibt uns den Schlüssel zum richtigen Verständniß desselben der heilige Paulus. Nach ihm wird durch die Werke des Gesetzes Niemand vor Gott gerecht (Gal. 3, 10. 11. Röm. 3, 20.); das Gesetz wird sogar Veranlassung des thätlichen Sündigens (Röm. 7, 7.), indem an den einzelnen gesetzlichen Verboten, welche das Böse als Böses erst zum Bewußtsein bringen, die im Menschen vorhandene Sinnlichkeit zur Begierlichkeit aufgeregt wird.[1] Dadurch erzeugt aber das Gesetz im Menschen das Bewußtsein der Sünde, die stete An-

---

[1]) Vgl. A. Maier, Comment. zum Römerbr. zu 3, 20.

schauung der Sünde,[1]) und als unmittelbare Folge davon das Bewußtsein und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, sowie die Sehnsucht nach anderweitiger höherer Hülfe, indem nämlich die Erlösung innerhalb des gesetzlichen Lebens nicht erreicht wird. Gerade hierin liegt die Bedeutung und der Zweck des Gesetzes: es ist der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*.[2])

§. 16.

Realisirung der Theocratie in der Zeit des Aufenthalts in der Wüste und in der Zeit der Richter.

Die Geschichtsschreibung des Pentateuch läßt den größten Theil der vierzigjährigen Wanderschaft der Israeliten in der Wüste im Dunkel, insofern sie über siebenunddreißig Jahre des Aufenthalts in der Wüste gar keine Nachrichten enthält. Indeß finden sich anderwärts im alten Testament gelegentliche Andeutungen, welche nicht unbedeutende Streiflichter auf das Dunkel jener Zeit werfen. Diese Stellen sind Deut. 8, 2—6. Jos. 5, 4—9. Ezech. 20, 10—26. und Amos 5, 25. 26. Nach denselben zeigte sich das Volk in der Wüste als das leicht verzagte, oft murrende, oft sich empörende und von Gott abfallende, aber auch immer wieder nach seinem Fall sich erhebende und bußfertige. Jehova blieb zum Volke in demselben Verhältniß, in welchem er früher sich gezeigt hatte. Zwar war die alte Generation in der Wüste verworfen worden, aber diese Verwerfung war keine absolute, keine den Bund aufhebende, sondern nur eine relative, d. h. eine solche, die nur vom Besitze, von der Erreichung des verheißenen Landes ausschloß. Jehova leitete das Volk durch die ganze Zeit, während welcher es in der Wüste war, prüfte und demüthigte es, wenn es von

---

[1]) Vgl. Staudenmaier, Encyclop. der theol. Wiss. I, 368.

[2]) Gal. 3, 24.

ihm abfiel, erwies ihm aber auch seine Gnade und wunderbare Hilfe, wenn es wieder zu ihm sich bekehrte. Darauf verweist Deut. 8, 2—6: „Gedenke des ganzen Weges, auf welchem euch Jehova, dein Gott, geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu prüfen, um dich zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten würdest, oder nicht. Und so demüthigte er dich und ließ dich hungern und speiste dich mit Man, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, daß nicht vom Brote allein der Mensch lebt, sondern daß von Allem, was hervorgeht aus dem Munde Jehovas, der Mensch lebet. Deine Kleider veralteten nicht an dir, und deine Füße schwollen nicht diese vierzig Jahre. So erkenne nun, daß, sowie ein Mann seinen Sohn zieht, Jehova dich zieht."

Auf die sittliche Gesunkenheit des Volks weisen hin:

Josua 5, 4—9, wo berichtet wird, daß die Beschneidung bei allen in der Wüste geborenen Kindern unterblieben und erst nach der Ankunft im Lande der Verheißung behufs der Feier des zweiten Passahfestes nachträglich vollzogen worden sei,[1])

Amos, 4, 25. 26, wo vom Götzendienste zur Zeit des Aufenthalts in der Wüste die Rede ist,[2]) und

Ezechiel, 20, 10—26, in welcher Stelle der Prophet die Widerspenstigkeit des Volks gegen Jehova und seinen Abfall zum Götzendienste mit herben Worten tadelt. „Das Haus Israel war widerspenstig gegen mich in der Wüste, in meinen Satzungen wandelten sie nicht und meine Rechte verachteten sie, durch welche der Mensch, der sie thut, lebet, und meine Ruhetage entweiheten sie sehr. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, sie zu vertilgen.

---

[1]) Ein Hauptgrund der Sistirung lag wohl ohne Zweifel in der großen Beschwerlichkeit und Unbequemlichkeit der Reise.

[2]) Vgl. §. 12.

Aber ich handelte um meines Namens willen, daß er nicht entheiligt würde vor den Augen der Völker, vor deren Augen ich sie ausgeführet. Ich erhob auch meine Hand wider sie in der Wüste, um sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gegeben ...., weil sie meine Rechte verachteten und in meinen Satzungen nicht wandelten und meine Ruhetage entweiheten; denn ihr Herz ging den Götzen nach." Dasselbe, was Gott an den Vätern rügt, tadelt er auch an den Söhnen: „Ich erhob meine Hand wider sie (die Söhne) in der Wüste, um sie zu zerstreuen unter die Völker und sie umher zu werfen in die Länder, darum, weil sie meine Rechte nicht thaten und meine Satzungen verachteten und meine Ruhetage entweiheten, und ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter gerichtet waren. .... Ich ließ sie unrein werden durch ihre Gaben, indem sie alle Erstgeburt (dem Moloch vgl. §. 12.) darbrachten.

Hieraus ersehen wir, daß in der Wüste die Gesetze der Theocratie wenig oder gar nicht beobachtet wurden.

Auch in der Richterperiode wurde die Theocratie nicht nach allen ihren Beziehungen realisirt; denn gerade in dieser Zeit begegnen wir häufigem Abfall vom mosaischen Gesetz, ja überhaupt vom Monotheismus. Wiederholt ergab sich das Volk dem Götzendienste und erst dann, wenn Jehova es dadurch strafte, daß er es in die Hand jener Völker gab, deren Götzendienst es angenommen hatte, bekehrte es sich wieder zu Gott und war bußfertig. Der Verfasser des Buches der Richter zeigt daher, daß jede Bedrängung oder Unterdrückung der Israeliten durch die Feinde eine Folge und Strafe des Abfalls von Jehova, eine Strafe des Götzendienstes gewesen sei, und daß die wieder eingetretene Bekehrung des Volks auch die Wiederbefreiung aus Drangsal zur Folge gehabt habe.

Die Gründe, warum die Theocratie auch zur Zeit der Richter nicht zur Geltung kommen konnte, sind:

1. Die fortwährenden Kämpfe, welche die Israeliten

mit den Canaanitern wegen Eroberung des heiligen Landes zu führen hatten, sowie die Kriege gegen die Ammoniter, Midianiter und Philister.

2. Die innere Zerrissenheit und der Zwiespalt der israelitischen Stämme untereinander, der oft in gegenseitige Bekriegung ausbrach.[1]) Die nördlichen Stämme haderten mit den südlichen, die jenseits des Jordans mit denen diesseits des Jordans. Am schädlichsten war die Zwietracht zwischen den beiden Hauptstämmen Juda und Ephraim. Dazu fehlte es den Richtern an Macht und Ansehen, um Einigkeit unter den verschiedenen Stämmen zu bewirken, da einerseits ihr Amt nur kurze Zeit währte, und andrerseits ihre Macht nur auf einzelne Stämme sich erstreckte.

3. Die Vermischung der Israeliten mit den Canaanitern und die Aneignung ihres heidnischen Cultus. Die Canaaniter, genannt nach ihrem Stammvater Canaan, dem Sohne Chams,[2]) umfaßten verschiedene Völkerschaften, welche das Land von Sidon bis Gaza bewohnten (Gen. 10, 15—20.). Sie hatten den gräulichsten Götzendienst, und eben deshalb hatte Moses auf Gottes Geheiß den Befehl gegeben, gegen sie einen Vernichtungskampf zu führen und in keiner Beziehung Gemeinschaft mit ihnen zu unterhalten.[3]) Man hat diesen Befehl sehr oft getadelt und anstößig gefunden. Allein wenn wir bedenken, daß durch den canaanitischen, götzendienerischen Cultus das Bestehen der ganzen alttestamentlichen Theocratie in Frage gestellt war, besonders bei dem nur allzuleichten Hinneigen des israelitischen Volkes zum Götzendienste: so können wir in dem Gebot, alle Götzenbilder in Canaan zu zer-

---

[1]) Richt. 21, 6.

[2]) Die Canaaniter sind also ihrer Abstammung nach Chamiten; nur ihrer Sprache nach gehören sie dem semitischen Sprachstamme an.

[3]) Exod. 34, 16. Deut. 7, 3. Vgl. Gen. 24, 3. 28, 1. 8. 36, 2. 1. Chron. 2, 3.

stören,[1]) alle Götzendiener auszurotten und sie unter den Israeliten nicht zu dulden,[2]) ebensowenig etwas Auffallendes finden, wie in der Vernichtung des Volkes in der Zeit der Sündfluth und in der Vertilgung der Bewohner von Sodom und Gomorra. — Die Israeliten kamen jedoch diesem göttlichen Befehle nicht vollständig nach,[3]) und gerade in diesem Ungehorsam liegt ein Hauptgrund des nachherigen sittlichen Elends; denn durch die Vermischung der Israeliten mit den Canaanitern trat zugleich die Annahme des abgöttischen Cult's derselben sowie eine Verschmelzung des canaanitischen Götzendienstes mit dem Jehovacultus ein, — eine Erscheinung, die, bald mehr bald weniger sichtbar, durch die ganze Geschichte des israelitischen Volkes bis zum babylonischen Exil sich hindurchzieht, indem wir einen bald mehr, bald minder heftigen Kampf des Jehovadienstes gegen den Götzendienst bis zu jener Zeit vorfinden.

---

[1]) Exod. 23, 24. 34, 13. Deut. 7, 5. 25. 12, 2 ff.

[2]) Exod. 23, 33. Deut. 20, 16 ff.

[3]) Richt. 3, 6. 1. Kön. 11, 1. 16, 31.

Vierter Abschnitt.

Kampf der mosaischen Offenbarung mit dem Götzendienste bis zum babylonischen Exil.

Erstes Kapitel.

Der Götzendienst.

§. 17.

1. Der Bilderdienst.

Der Grund der Hinneigung des israelitischen Volkes zum Götzendienste liegt nicht sowohl in der menschlichen Sündhaftigkeit überhaupt, als auch und zwar ganz besonders in der Berührung und Verbindung mit den benachbarten heidnischen Völkern. Wir finden bei den Israeliten eine doppelte Art von Götzendienst: die Verehrung Jehovas unter einem Bilde = Bilderdienst, und die Verehrung heidnischer Götter = eigentlicher Götzendienst.

Wir betrachten zunächst den Bilderdienst.

Die Verehrung Jehovas unter einem Bilde war durch das Gesetz streng verboten, nicht blos deshalb, weil die Herrlichkeit Gottes durch Gegenstände aus der creatürlichen Welt nicht dargestellt werden kann,[1]) sondern auch um eine Vermischung des Jehovacult's mit der Abgötterei der Heiden bei dem sinnlichen Volke zu verhindern. Trotzdem ergab sich ein Theil der Israeliten dem Bilderdienste. Spuren von demselben sind:

1. Die Verehrung des goldenen Kalbes, unter welchem man Jehova verehrte, da das Fest, welches zur Verehrung des

---

[1]) Vgl. Apstg. 17, 29.

goldenen Stieres in der Wüste angeordnet wurde, den Namen: „ein Fest Jehovas" (חַג לַיהוָה) hatte.[1]) Dieser Bilderdienst wurde vollständig und gesetzlich organisirt nach der Trennung der beiden Reiche Juda und Israel, besonders im Reiche Israel. Denn schon der erste König dieses Reiches, Jeroboam, welcher längere Zeit in Aegypten gelebt hatte, ließ in den beiden Grenzstädten Bethel und Dan zwei goldene Kälber aufstellen, unter welchen Bildern man Jehova verehrte.[2]) Die Propheten eiferten im heiligen Zorn gegen diese Jehovabilder und bezeichneten die Orte, wo sie aufgestellt waren, als Stätten abscheulichen Götzendienstes.[3])

Zum Bilderdienst gehören

2. Die Theraphim (תְּרָפִים), Idole, die uns schon in der patriarchalischen Zeit begegnen, über deren Gestalt wir aber keine bestimmten und sicheren Nachrichten besitzen. Stellen wir das Wenige, was wir aus dem alten Testament über sie erfahren, zusammen, so erscheinen sie

a) als Bilder in Zwerggestalt; denn Gen. 31, 19. 34 wird berichtet, daß Rachel, als sie aus Mesopotamien auszog, die Theraphim ihres Vaters Laban mitgenommen und unter dem Sattel ihres Reitthieres verborgen habe. Dieser letztere Umstand spricht offenbar dafür, daß die Theraphim **kleine** Idole gewesen sein müssen.

Eine wichtige Stelle für das Aussehen und die Gestalt derselben ist 1. Sam. 19, 13 ff.

Als die Häscher Sauls David suchten, um ihn zu tödten, hatte Michal, sein Weib, nach der Flucht Davids einen Theraph ins Bett gelegt, um die Feinde glauben zu machen, daß David krank im Bette liege. Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, daß die Theraphim wenigstens dem Oberleibe (Kopf und

---

[1]) Exod. 32, 5. Vgl. §. 12.

[2]) Vgl. 1. Kön. 12, 17—29. 2. Kön. 10, 29. 17, 16. Amos, 8, 14.

[3]) Hos. 4, 25. 8, 5. 10, 15. 12, 12. 15. Amos, 3, 14. 5, 5.

Rumpf) nach der Menschengestalt ähnlich waren. Daher erklärt auch Aquila den Ausdruck Theraphim mit προτομαί, d. h. Brustbilder.[1])

b) Die Theraphim galten als eine Art Penaten oder kleiner Hausgötter, wie aus dem Privatcult der Rachel und ihres väterlichen Hauses, sowie aus dem Cult im Hause Davids (Gen. 31, 19. 34, und 1. Sam. 19, 13 ff.) hervorgeht.

c) Sie wurden als Privatorakel benutzt und befragt. Richt. 18, 5. 6. 14. Daher heißt es bei Zach. (10, 2.) ausdrücklich: „Die Theraphim reden Unwahrheit," und Ezechiel (21, 21.) spricht vom Könige von Babel: „er wird die Theraphim fragen."

Den frommen Israeliten erschien dieser Theraphim-Cultus natürlich als ein großes Unrecht und als offenbarer Götzendienst.[2])

Bilderdienst ist

3. der Ephoddienst. Außer dem Ephod, dem Schulterkleid des Hohenpriesters wird in zwei Stellen des Buches der Richter ein Ephod (אֵפוֹד) erwähnt, welches mit einem abgöttischen Cult in Verbindung stand.

In der ersten Stelle (8, 24—35.) wird von dem Richter Gideon erzählt, daß er nach einer gewonnenen Schlacht das Heer aufgefordert habe, die erbeuteten goldenen Ohrringe abzuliefern. Dies geschah, und das Gewicht der goldenen Ohr-

---

[1]) Pseudojonathan (zu Gen. 31, 19.) und die Rabbinen berichten über die Bereitung der Theraphim, daß man ein erstgebornes Kind getödtet, den Kopf desselben abgenommen und ihn mumisirt habe. Unter die Zunge sei der Name eines Dämon, auf ein Goldplättchen geschrieben, gelegt worden. Vor diesem Kopfe habe man Lichter angezündet und auf Fragen, die man an das Idol gestellt, Orakelantworten erhalten. Vgl. Buxtorf, lexicon chald. talmudicum p. 2661. Diese Nachrichten sind aber nur abgeschmackte Fabeln, in denen nur so viel wahr ist, daß die Theraphim kleine Figuren waren und als Orakel befragt wurden.

[2]) Vgl. 2. Kön. 23, 24. Zach. 10. 2. Hos. 3, 4.

ringe war 1700 Seckel Goldes — ungerechnet die vielen anderen Schmucksachen, welche noch hinzukamen. Gideon machte nun daraus ein Ephod und brachte es in seine Stadt nach Ophra. Daß mit diesem Ephod ein abgöttischer Cult verbunden war, zeigt V. 25 des citirten Kapitels, indem es dort heißt: „Und es hurte ganz Israel daselbst ihm (dem Ephod) nach, und es war Gideon und seinem Hause zum Fallstrick.“

Die zweite Stelle ist Richt. Kap. 17 und 18. Micha, ein Israelit zur Zeit der Richter, der auf dem Gebirge Ephraim wohnte, hatte seiner Mutter 1100 Seckel Silber entwendet, welche sie Jehova gelobt hatte. Als Micha der Mutter das Silber zurückgab, nahm diese 200 Seckel Silber und gab sie dem Goldschmidt. Dieser machte daraus ein Schnitzbild (פֶּסֶל) und ein Gußbild (מַסֵּכָה). Vom Uebrigen ließ Micha ein Ephod (und Theraphim) anfertigen und weihte zu seinem Priester anfangs einen von seinen Söhnen, später einen heimathlosen Leviten, welcher in seinem Hause blieb und von ihm Lohn erhielt. Das Ephod wurde ihm aber nebst den andern Bildern von den Daniten entführt, welche es in ihrer Stadt Dan (Lais) aufstellten. Endlich wird auch Hos. 3, 4 ein abgöttisches Ephod neben einem Theraph genannt.

Aus den angegebenen Stellen können wir wohl mit Recht schließen, daß das götzendienerische Ephod eine Nachbildung des hohenpriesterlichen und ein Privatheiligthum war, mit dessen abgöttischem Winkelcult Priesterthum und Orakelspruch verbunden war. [1]) Endlich gehört hieher

4. Die Verehrung des kupfernen Saraph oder der Schlange, welche Moses im Lager als Panier des Heils hatte errichten lassen. Bis zur Zeit des Hiskia hatten die Söhne Israels ihr unter dem Namen Nechuschtan (נְחֻשֶׁת = Erz, Kupfer) wahrscheinlich als Symbol des heilenden Gottes ab-

[1]) Vgl. Richt. 18, 4 ff.

göttische Ehre erwiesen, weshalb sie Hiskia zertrümmerte (2. Kön. 18, 4. Vgl. Num. 21, 8. 9.).

§. 18.

2. Der eigentliche Götzendienst oder die Verehrung heidnischer Götter.

Die zweite Art des Götzendienstes bei den Hebräern bestand in der Verehrung creatürlicher Wesen, welche man außer und neben Jehova für Götter hielt. Besonders waren dies die canaanitischen Gottheiten Baal, Aschera und Astarte.

a) Der Baalscult.

Von den meisten semitischen Völkerschaften, namentlich den Phöniziern, Carthagern und Babyloniern, sowie auch von nicht semitischen, besonders den Canaanitern, wurde schon in sehr früher Zeit Baal als höchster Gott verehrt. Die Form des Namens (בַּעַל) ist phönizisch und kommt im alten Testament, sowie auf phönizischen, cilicischen Münzen und in carthagischen und numidischen Inschriften vor. Als Gott der Babylonier heißt er בֵּל (Jes. 46, 1. Jer. 50, 2.).

Nach dieser Schreibweise geben die LXX den Namen des phönizischen Gottes wieder durch *Βααλ*, *Βεελ*, des babylonischen durch *Βηλ* (Jes. 46, 2.) oder *Βηλος* (Jer. 50, 2.).

Die Bedeutung von Baal ist „Herr," „Eigenthümer," „Besitzer." Baal als Gottesname bezeichnet also das Verhältniß dieses Gottes zu seinen Dienern als das Verhältniß des Besitzers zu den Sklaven, des Eigenthümers zu den Dienern.[1]) Als der höchste Gott hatte Baal den Namen Baalsamim (בַּעַל שָׁמַיִם), d. h. Himmelsherr, oder Baal-Meon (בַּעַל מְעוֹן), d. h. Herr der (himmlischen) Wohnung.[2]) In dieser Eigenschaft war er das ewige, unveränderliche Ur-

---

[1]) Vgl. 2. Kön. 10, 19. 21. 22. 23.

[2]) Die Griechen und Römer stellten ihn in dieser Eigenschaft dem

wesen, worauf auch sein Name Baal Etan (בַּעַל אֵיתָן), d. h. der alte Baal, oder „der Alte" κατ' ἐξοχήν hinweist. Andrerseits fiel er der Sphäre der Naturreligion anheim und erlitt eine dreifache Auffassung: als erzeugendes, zerstörendes und erhaltendes Naturprincip.

1. Als erzeugende Naturmacht, als Princip des physischen, animalischen Lebens wurde er in der Sonne verehrt, welche Licht und Wärme und daher Leben und Wachsthum in die Natur ausströmt.[1]) In dieser Eigenschaft wurde er auch von abgöttischen Israeliten verehrt, da sein Name oder sein Symbol in den biblischen Büchern häufig neben dem Namen oder den Symbolen der Aschera genannt wird, und er selbst von jenen Israeliten für den Spender der Baum- und Feldfrüchte gehalten wurde. Der Prophet Hosea (2, 5.) läßt nämlich das Volk sagen: „Meinem Baal will ich nacheilen, der mir Brod und Wasser gibt, Wolle und Linnen, Oel und Getränk;" und V. 8 klagt er: „es (das Volk) erkennet nicht, daß ich (Jehova) ihm das Getreide und den Most und das Oel gab und viel Gold und Silber ihm mehrte, das sie an Baal verwendeten."

2. Als zerstörende Naturmacht wurde er als Baal-Moloch oder Baal-Chamman (d. h. Säulenbaal) im Element des fressenden Feuers verehrt. Die Sonne galt nach dieser Auffassung als die durch ihre Gluth versengende und zerstörende Macht. Als Baal-Moloch wurden ihm Menschenopfer dargebracht, wie wir weiter unten zeigen werden.

3. Baal galt endlich als das erhaltende Naturprincip

Zeus oder Jupiter Olympius zur Seite (Sanchun. ed. Orelli, p. 14. August. quaest. in Jud. 16. Dio Cass. 78, 8.)

[1]) Die Zeugnisse dafür siehe Movers, die Phönizier I, 178 ff. Falsch erklärt Gesenius (thesaur. I, 224, und Comm. zu Jes. II, 335.) den babylon. Baal und den phöniz. Baal für den großen Glücksstern der asiat. Astrolatrie, für den Planeten Jupiter.

und führte als solches den Namen בעל כון, Baal-Chon, Chun oder Chevan.[1])

Außerdem erlitt Baal nach den verschiedenen Orten, wo er verehrt wurde, oder nach den verschiedenen Funktionen, die ihm zugeschrieben wurden, eine mannigfache Auffassung und führte daher auch verschiedene Beinamen. Die im alten Testament vorkommenden sind folgende:

a) בַּעַל בְּרִית d. h. Bundes-Baal. Im Buche der Richter[2]) wird erzählt, daß die Söhne Israels Jehova verlassen und dem Baal-Berit gehuldigt hätten. Die Bewohner von Sichem, wo auch Canaaniter wohnten,[3]) hatten in ihrer Stadt sogar einen Tempel des Baal-Berit.[4]) Jedenfalls hatten die Israeliten diesen Cult bei den Canaanitern in Sichem schon vorgefunden und ihn dann adoptirt.

b) בַּעַל זְבוּב Baal-Zebub, d. h. Fliegen-Baal (vergleichbar dem *Ζεὺς Ἀπόμυιος*); er wird erwähnt 2 Kön. 1, 2. 3. 16 als ein weissagender Götze, der wegen seines Orakels, das sich in der Philisterstadt Ekron befand, auch bei den Israeliten in hohem Ansehen stand. Da es in Palästina, wie überhaupt im Orient, mehrere Fliegen- und Mücken-Arten gab, welche für Thiere und Menschen höchst lästig und auch gefährlich waren, so erklärt es sich, wie die heidnischen Philister einen ganz besonderen Gott als Schutzgott gegen das Ungeziefer verehren konnten; die Ansicht Hug's,[5]) daß dieser philistäische Götze der auch in Aegypten göttlich verehrte Mistkäfer gewesen sei, entbehrt mithin jeglichen Grundes.

c) בַּעַל פְּעוֹר Baal-Peor (Num. 25, 1.), oder blos Peor (Num. 31, 16. Jos. 22, 17.), ist ein moabitischer Götze, dem

---

[1]) Ueber die verschiedenen Auffassungen Baals vgl. Movers l. c. S. 189 ff.

[2]) 8, 33.

[3]) Richt. 9, 28.

[4]) Richt. 9, 4. 36.

[5]) Freiburger Zeitschr. VII, 104 ff.

zu Ehren die moabitischen Jungfrauen ihre Unschuld preisgaben. [1]) Wahrscheinlich hatte der Götze sowie der ganze Cult den Namen von dem dem Baal geheiligten Berge Peor, wo sein Bild aufgestellt war. [2])

Diese verschiedenen Modificationen des Baal werden ausgedrückt durch die Pluralform: בְּעָלִים, welche Form sich im alten Testament mehrfach findet. [3]) Falsch deutet Gesenius [4]) diesen Plural von den Bildern und Statuen des Baal; denn gegen diese Deutung spricht erstens, daß weder der Singular noch der Plural von בַּעַל gebraucht wird, um eine Statue oder bildliche Darstellung des Baal zu bezeichnen; in diesem Falle findet sich immer מַצֵּבָה; [5]) zweitens, daß im alten Testament oft die Rede ist von Festtagen der Baale, von Anrufung der Namen der Baale, von Bildermachen für die Baale. [6])

Die Idole Baals sind:

1. Die Chamanim (חַמָּנִים), d. h. Säulen von Stein (Smaragd) in Gestalt einer aufsteigenden Feuerflamme, welche Säulen Symbole des Baal als Baal-Chamman oder Baal-Moloch waren, während die Säule Chon, Chijun, eine Säule mit Kapital, Baal als das welterhaltende Princip symbolisirte.

2. Die Mazebot (מַצֵּבוֹת), welche unförmliche Steine waren. [7])

Dem Baalsculte ergaben sich die Israeliten zuerst im

---

[1]) Hieronymus ad Hos. 4, 14: „colentibus maxime feminis Beel-Phegor ab obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.“ Vergl. Creuzer, Symbol. II, 976.

[2]) Umgekehrt werden andererseits die Ortsnamen von den Gottesnamen entlehnt, z. B. Baal-Gad, Baal-Hamon, Baal-Zephon, Baal-Meon u. a.

[3]) 1. Sam. 7, 4. 2. Chron. 24, 7. Hos. 2, 15 ff.

[4]) Thesaur. I. 224.

[5]) 2. Kön. 3, 2. 10, 26. 18, 4. 23, 14. Mich. 5, 12. Hos. 10, 1.

[6]) Hos. 2, 15. 19. 2. Chron. 24, 7.

[7]) 2. Kön. 3, 2. 10, 26. 18, 4. 23, 14. Mich. 5, 12. Hos. 10, 1.

Zeitalter der Richter, indem sie denselben von den zurückgebliebenen canaanitischen Landesbewohnern sich aneigneten. [1]) Zwar wurde er durch Samuel, der ganz besonderen Eifer in der Beseitigung des Götzendienstes zeigte, auf einige Zeit ausgerottet; allein in Folge der Vermählung Ahabs mit der sidonischen Königstochter Jezabel, und Jorams mit Athalja, der abgöttischen Tochter Ahabs, [2]) setzte er sich sowohl in Juda als auch in Israel von neuem wieder fest, und zwar der Art, daß, wie Hosea sagt, [3]) die Götzenaltäre zahlreich wurden, wie die Steinhaufen auf den Furchen der Felder. Ahas opferte sogar seinen eigenen Sohn dem Moloch; [4]) ebenso Manasse, welcher dem Baal viele Altäre erbaute, [5]) so daß noch in der letzten Zeit des jüdischen Staats dem Baal geopfert wurde. [6]) Man baute ihm Tempel und Altäre, [7]) opferte ihm besonders auf Anhöhen und Dächern, [8]) hielt ihm ein zahlreiches Prophetenpersonal, [9]) räucherte ihm, [10]) und brachte ihm selbst blutige, besonders Kinderopfer. Berüchtigt ist Thopheth, eine Stelle im Thale Hinnom bei Jerusalem, [11]) wo die Israeliten eine Zeit lang diesem Götzen ihre

---

[1]) Richt. 2, 11. 13. 3, 7. 6, 25. 8, 33. 10, 10.

[2]) 1. Kön. 16, 31. 2. Kön. 8, 7. 27.

[3]) 12, 12.

[4]) 2. Kön. 16, 3.

[5]) 2. Kön. 21, 3.

[6]) Jer. 19, 5. 13. Ezech. 8, 14. 23, 39.

[7]) 1. Kön. 16, 32. 2. Kön. 10, 21 ff. Jer. 11, 13.

[8]) Jer. 19, 5. 32, 29.

[9]) So sagt Elias, daß zu seiner Zeit 450 Propheten des Baal im Reiche Israel lebten (1. Kön. 18, 22.). Auch zur Zeit Jehus gab es so viele, daß, als Jehu alle Baalsdiener im Hause Baals versammeln ließ, dasselbe voll war von einem Ende bis zum andern (2. Kön. 10, 19—21.).

[10]) Jer. 7, 9. 11, 13. 32, 29. u. ö.

[11]) Hieronymus (ad Jer. 7, 31.) bestimmt die Lage auf folgende Weise: „illum locum significat, qui Siloe fontibus irrigatur et est amoenus atque nemorosus hodieque hortorum praebet delicias.

Kinder darbrachten. [1]) Das rabbinische Buch Sepher Jalcut berichtet, daß das Bild des Moloch bei den alten Israeliten eine menschliche Figur mit einem Stierkopf und ausgestreckten Armen gewesen sei, in welche die Kinder gelegt wurden. Das metallene Bild ward durch ein innen angezündetes Feuer glühend gemacht, und die Kinder rollten aus den Armen in den feurigen Schooß des Götzen hinab. [2]) Diese rabbinische Nachricht wird durch den Bericht Diodors (20, 14.) über den carthagischen Kronos, d. h. den Moloch bestätigt. Damit ein solches Opfer Erfolg habe, war die freiwillige Darbringung von Seiten der Aeltern erforderlich. „Selbst der Erstgeborne oder gar das einzige Kind der Familie wurde hingegeben. Durch Liebkosungen und Küsse erstickten die Aeltern das Geschrei der Kinder; denn das Opfer sollte nicht weinen, und die Laute der Klage wurden durch das Getöse des Flötenspiels und der Pauken übertäubt. [3]) Die Mutter, sagt Plutarch, stand dabei ohne Thränen und Seufzer; seufzte sie jedoch und weinte sie, so verlor sie die Ehre, das Kind aber wurde dennoch geopfert." [4]) Das Darbringen der Kinder wird im alten Testament durch die Phrase ausgedrückt: הֶעֱבִיר בָּנִים בָּאֵשׁ לַמֹּלֶךְ [5]) oder blos durch הֶעֱבִיר ohne בָּאֵשׁ [6]). Daß mit diesem Durchgang durch's Feuer ein eigentliches Verbrennen gemeint ist, zeigen die Stellen, in denen von einem Schlachten und Verbrennen der Kinder die Rede ist: Ezech. 23, 37: „Ihre Söhne weiheten sie ihnen zum Essen." Kap. 16, V. 20.

---

[1]) 2. Kön. 23, 10. Jer. 7, 31. 19, 6. 14.

[2]) Jarchi zu Jer. 7, 31. Vgl. Münter, Relig. der Carthager, S. 9.

[3]) Euseb. de laud. Const. 13, 4. Diod. 20, 14. Lact. institt. 1, 21, 13. Clitarch. ap. Schol. in Plat. Remp. 1, 14, 5. Minuc. Octav. 30.

[4]) Plutarch. de superst. c. 13. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 397.

[5]) Deut. 18, 10. 2. Kön. 16, 3. 17, 17. 21, 6. 23, 10. 2. Chron. 28, 3. 33, 6. Ezech. 20, 31. 23, 37.

[6]) Lev. 18, 21. Jer. 32, 35. Ezech. 23, 37.

21: „Du opfertest deine Kinder ihnen zum Essen. War es noch nicht genug an deiner Hurerei, daß du auch meine Kinder schlachtetest und sie hingabst und ihnen weihetest?“ Ps. 106, 37. 38: „Sie opferten ihre Söhne und Töchter den Götzen und vergossen unschuldig Blut, ihrer Söhne und Töchter Blut, die sie den Götzen Canaans opferten, daß entweiht ward das Land durch Blut.“

Diese gräßliche Sitte der Kinderopfer hat ihren Grund in der Vorstellung, daß die Kinder als das theuerste Gut der Aeltern und als reine, unschuldige Wesen die wohlgefälligste Gabe und das den Zorn der Gottheit am sichersten besänftigende Sühnopfer sein müßten, und daß ferner der Gott, zu dessen Wesen die zeugende Naturkraft gehörte, auf das vom Menschen geschlechtlich Erzeugte, gerechten Anspruch habe. [1])

b) Der Ascherencult.

Die älteren biblischen Archäologen und Exegeten waren über die Bedeutung der canaanitischen Aschera nicht einig; denn sie hielten sie nach dem Vorgange der Versionen bald für einen Götzenhain, bald für einen Baum, den man göttlich verehrt habe, bald für eine Statue eines Götzen überhaupt oder der Astarte insbesondere. Die allgemeinste Ansicht, die auch in neuerer Zeit sich noch geltend zu machen sucht, ist die, daß Aschera und Astarte ein und dieselbe Gottheit seien. [2]) Indeß hat Movers [3]) die Verschiedenheit beider unzweifelhaft dargethan; wir werden jedoch erst unter der Rubrik c. dieses §. auf die Streitfrage über die Identität der Aschera und Astarte eingehen und halten uns hier zunächst an die Vorstellungen, welche die alttestamentlichen Bücher von der Aschera uns geben.

---

[1]) Vgl. Döllinger, l. c. S. 397.

[2]) Vgl. Gesenius, Lexicon, unter אֲשֵׁרָה und thesaur. I, 162. De Wette, Bibl. Archäol. §. 233. Münter, Religion der Carthag. S. 63. Creuzer, Symbol. I, 66. Hitzig, Comm. zu Jes. S. 204.

[3]) l. c. I, 560 ff.

Außer den Stellen 1. Kön. 18, 19, wo von den 400 Propheten der Aschera, 2. Kön. 23, 7, wo von den Zelten der Aschera, von Frauen gewebt, 2. Chron. 15, 16 und 1. Kön. 15, 13, wo von einem Schandbild der Aschera, und endlich 2. Kön. 23, 4, wo von Cultusgeräthen für Baal und Aschera die Rede ist, erscheint Aschera in allen übrigen (39) Stellen als ein Idol von Holz, welches entweder in einer emporragenden hölzernen Säule oder in einem Baume bestand. Hierauf deutet schon der Name אֲשֵׁרָה, welcher ein passives Participial-Adjectiv von אָשַׁר (=יָשַׁר) gerade sein, ist, so daß Aschera „recta“, die „Gerade“, d. h. eine Holzsäule oder einen geraden Baumstamm bezeichnet. Entgegengesetzt deutet Gesenius l. c. Aschera durch „Glück“ und versteht darunter den Glücksplaneten Venus; allein

1. findet sich in allen Stellen, in welchen von der Aschera die Rede ist, auch nicht die geringste Andeutung, daß Aschera als Glücksplanet verehrt worden sei;

2. zeugen alle Stellen, welche von der Aufstellung oder der Wegschaffung und Vertilgung der Aschera handeln, dafür, daß Aschera ein Idol von Holz gewesen sei; denn die Verba עָשָׂה machen, נָטַע pflanzen, welche von der Zurichtung des Idols vorkommen (1. Kön. 14, 15. 16, 33.), כָּרַת, גָּדַע umhauen, fällen, שָׂרַף verbrennen und נָתַשׁ ausreißen, welche von der Vernichtung der Aschera gebraucht werden (Exod. 34, 13. Deut. 5, 7. 2. Kön. 18, 4. Mich. 5, 13.), können sich doch nur auf ein hölzernes Idol oder auf einen Baum, nicht aber auf ein nomen abstractum beziehen; denn das Glück pflanzen, umhauen, fällen, ausreißen, verbrennen, ist ohne Sinn. Dazu kommen noch mehrere Stellen des alten Testaments, welche die Ascheren ausdrücklich als hölzerne Idole oder Bäume bezeichnen. So wird Richt. 6, 25 erzählt, daß Gideon aus den Holzscheiten einer Aschera, die er mit Hilfe von zehn Männern umgehauen,

einen Holzstoß errichtet und einen ganzen Ochsen als Opfer darauf verbrannt habe. Deut. 16, 21 findet sich das Verbot: „Du sollst dir nicht pflanzen eine Aschera כָּל עֵץ d. h. von allerlei Bäumen (oder von allerlei Holz) neben dem Altar deines Gottes."

3. Die alten Versionen geben übereinstimmend אֲשֵׁרָה durch Hain oder Baum wieder. [1])

4. Endlich hielten die ältesten jüdischen Erklärer Aschera für einen Baum, wie aus mehreren Stellen der Mischna hervorgeht. Im Traktat Succah (III, 1. 2. 3. 5.) wird verboten, beim Laubhüttenfest einen Lulab, einen Bündel von Palmzweigen, Myrthen und Bachweiden zu nehmen, welcher gestohlen, dürre oder von einer Aschera genommen sei. Dabei erklärt die Glosse Aschera ausdrücklich als einen angebeteten Baum.

Der Cultus der Aschera war obscön; denn er war mit Unzucht verbunden. Darauf weist besonders das Personal der männlichen und weiblichen Kedeschen hin, die in ihrem Dienste standen. Sie bildeten zwei Klassen. Die eine mußte beim Tempel bleiben und dort ihren Dienst verrichten, während die andere im Lande umherzog, um das erworbene Geld später an den Tempel zurückzubringen. Die erstere finden wir in der Zeit des Josua selbst am Heiligthum in Jerusalem. Nach 2. Kön. 23, 7 „zerstörte nämlich dieser König die Häuser der Kedeschen, welche im Tempel Jehova's waren, in denen die Weiber Zelte webten für die Aschera." Die männlichen Kedeschen werden jedoch im alten Testament in einer solchen Verbindung erwähnt, aus welcher man ersehen kann, daß sie keine Israeliten waren. Deut. 23, 18 enthält das allgemeine Verbot: „Es soll keine Kedescha aus den Töchtern Israels und kein Kedesch aus den Söhnen Israels sein." 1. Kön. 14, 24: „Auch Kedeschen waren im Lande." Vgl. 1. Kön. 22, 47.

---

[1]) Vgl. Gesenius, thesaur. l. c.

Die weiblichen Kedeschen gaben sich zu Ehren der Göttin Preis und boten sich an den Cultusstätten an. „Sie (die abgöttischen Israeliten) gehen bei Seite mit den Huren und opfern mit den Kedeschen.“ Hos. 4, 14. „Die Weiber,“ heißt es im Briefe des Jeremias, „sitzen an den Wegen, mit Schnüren umwunden, und räuchern ihre Zaubermittel, und wenn Jemand vorübergeht und eine von ihnen zur Unzucht hinwegnimmt, rühmt sie sich gegen die Andern, daß jene nicht sei werth gewesen, wie sie, daß ihr der Gürtel gelöst würde.“ Baruch 6, 42. 43. Der Preis für die Hingabe war der Göttin bestimmt, und wurde in den Tempel derselben gebracht.[1]) Hierauf bezieht sich das Verbot: „Du sollst nicht den Lohn einer Hure noch den Preis eines Hundes (d. h. eines feilen Knaben) in das Haus deines Gottes Jehova bringen .... denn ein Gräuel Jehovas, deines Gottes, sind sie beide.“ Deut. 23, 19.[2])

Unter den Israeliten finden wir den Ascherencult, welcher schon im mosaischen Gesetze wiederholt verboten wird,[3]) bereits in der Periode der Richter,[4]) später im Reiche Ephraim, be-

---

[1]) Herod. I, 199. Strab. 755. Luc. de Dea Syr. 6. Cyrill. comm. in Esai. III, 11.

[2]) „Diese in der alten Welt so weit verbreitete Sitte, der Wahn, daß der Gottheit nichts Wohlgefälligeres erwiesen werden könne als ein solcher Dienst der Unzucht, hatte tiefe Wurzeln in den Vorstellungen der asiatischen Völker. Wo die Gottheit selbst geschlechtlich aufgefaßt wurde, wo zwei Hauptgottheiten, eine männliche und eine weibliche, einander gegenüber standen, da erschien das geschlechtliche Verhältniß als etwas im Wesen der Gottheit selbst Gegründetes, der Trieb und dessen Befriedigung als das, was auch am Menschen der Gottheit am meisten entspreche. So wurde die Wollust selbst zum Gottesdienste; und da der Grundgedanke des Opfers der der Hingebung des Menschen an die Gottheit unmittelbar oder durch Substitution ist, so konnte das Weib der Göttin nicht besser dienen, als durch Prostitution. Daher war auch der Gebrauch, daß Jungfrauen vor ihrer Vermählung einmal im Tempel der Göttin sich preisgeben mußten, so verbreitet.“ Döllinger, l. c. 399.

[3]) Vgl. §. 12.

[4]) Richt. 3, 7. 6, 25 ff.

sonders zur Zeit des Ahab, welcher, durch seine abgöttische Gemahlin verleitet, einen Tempel und Altar des Baal errichten, sowie eine Aschera in Samaria aufstellen und 400 Propheten ihr beigeben ließ. [1]) Als Jehu den Cult des tyrischen Baal ausgerottet hatte, blieb doch die Aschera an ihrem Platze [2]) und stand als ein fortwährendes Aergerniß für die frommen Jehovaverehrer in ihrem Tempel zu Samarien. [3]) Micha (1, 5.) spricht von ihr als „der Sünde Jakobs in Samarien." Wahrscheinlich seit Ahab hatte sich auch zu dem Kalbe zu Bethel eine Aschera gesellt; wenigstens wird von jener Zeit ab der Cult beider in Israel zusammen erwähnt. [4])

Auch in Juda herrschte der Ascherendienst zeitweise. [5]) In Jerusalem und zwar im Tempel Jehovas wurde durch Manasse eine Aschera aufgestellt, und erst nach mehr als einem halben Jahrhundert wurde sie durch den zweiten Nachfolger des Manasse im Thale Kedron verbrannt, und der Staub derselben über die Gräber ihrer hier begrabenen Verehrer zerstreut. [6])

Wie weit verbreitet die Verehrung der Aschera bei den Israeliten war, zeigt die Thatsache, daß sie von den biblischen Schriftstellern fast überall da erwähnt wird, wo vom Götzendienst der Israeliten überhaupt die Rede ist, besonders in Verbindung mit dem Cultus des Baal, [7]) auf dessen Altären sie stand, [8]) und dessen Säulen neben den Ascheren als zu denselben gehörend, öfter genannt werden. [9])

---

[1]) 1. Kön. 16, 32. 33. 18, 19.

[2]) 2. Kön. 10, 26 ff.

[3]) 2. Kön. 13, 6. Vgl. 17, 16. 21, 3.

[4]) 2. Kön. 23, 15. 17, 16 ff. Vgl. Deut. 16, 21.

[5]) 1. Kön. 14, 23. 2. Kön. 18, 4 u. öft.

[6]) 2. Kön. 23, 7. Vgl. 21, 3. 7.

[7]) 2. Kön. 16, 32. 33. 18, 19. 2. Kön. 17, 16. 23, 4. Richt. 3, 7.

[8]) Richt. 6, 25.

[9]) 1. Kön. 14, 23. 2. Kön. 17, 10. 23, 14. 2. Chron. 14, 2. Mich. 5, 12. 13. Exod. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3.

c) Der Astartencult.

Astarte erscheint in den Büchern des alten Testaments unter dem Namen עַשְׁתֹּרֶת, im Plural עַשְׁתָּרוֹת, welche Form analog dem Plural בְּעָלִים auf die verschiedenen Auffassungen dieser Göttin zu beziehen ist. Aus dem Namen, der seiner Herkunft nach sicher nicht semitischen (da in den semitischen Sprachen keine Radix dafür sich vorfindet), sondern assyrisch-persischen Ursprungs ist, läßt sich für die mit der Göttin verknüpften Vorstellungen Nichts folgern. Aus den Stellen des alten Testaments, in welchen sie erwähnt wird, erfahren wir, daß sie die Nationalgöttin der Sidonier war und auch von den Philistern verehrt wurde. [1]) Aus dem Ortsnamen Astaroth-Karnaim (Gen. 14, 5.), oder blos Astaroth (Deut. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31.) kann man folgern, daß ihr Cult auch bei andern canaanitischen Stämmen, von denen die Israeliten in späterer, nachmosaischer Zeit ihn erhielten, sich vorfand. Auch von Profanschriftstellern wird Astarte als Göttin der Sidonier bezeichnet. [2]) Von Sidon verpflanzte sich ihr Cult nach Carthago. [3])

Diese carthagisch-sidonische Göttin hat nach den Berichten der alten Schriftsteller

1. eine siderische Grundbedeutung, insofern sie Mondgöttin war und daher auch den Namen *Οὐρανία* oder Coelestis führte. [4]) Als solche galt sie aber für ein jungfräuliches Wesen, insofern die Mondgöttin als Artemis, als Bubastis für ein der sinnlichen Liebe fremdes Wesen, für die virgo coelestis gehalten wurde. Daher nennt auch Augustin (de civit. Dei

---

[1]) 1. Sam. 31, 10.

[2]) Vgl. Movers, l. c. S. 602.

[3]) Movers l. c.

[4]) Lucian (de dea Syr. 4.) *„ἔνι δὲ καὶ ἄλλο ἱρὸν ἐν Φοινίκῃ μέγα, τὸ Σιδώνιοι ἔχουσι, ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσι, Ἀστάρτης ἐστί.*

II, 26.) die carthagische Göttin ein virginale numen. Als siderisches Wesen finden wir sie von den abgöttischen Israeliten in der Zeit des Jeremias neben dem Himmelsheere unter dem Namen Himmelskönigin (מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם) verehrt, der zu Ehren die Männer auf den Straßen Feuer anzündeten, und die Frauen Kuchen buken, und der auch Rauch- und Trankopfer dargebracht wurden. [1])

Astarte war

2. dem Moloch verwandt; denn sie wurde, wie dieser, im Element des Feuers verehrt, und auf ihren Altären wurden blutige Opfer, selbst Menschenopfer, dargebracht. Sowie Moloch mit einem Stierkopf dargestellt ward, so hatte auch Astarte einen Stierkopf als Symbol kräftiger Herrschaft (denn die Hörner des Stiers symbolisiren die Kraft). [2]) Da man sie ferner als das reine, heilige Feuer verehrte, so wurde ihr Dienst von unehelichen Priesterinnen besorgt. [3])

3. Endlich erscheint sie als Kriegsgöttin. 1. Sam. 3, 10 wird erzählt, daß die Philister, nachdem sie den König Saul geschlagen hatten, die Waffen des Königs und die seiner gefallenen Söhne zum Dank für den gewonnenen Sieg nicht Dagon, der Hauptgottheit, sondern den Astarten [4]) geweiht hätten. Auch die carthagische Cölestis erscheint in Abbildungen auf

---

Ἀστάρτην δ᾽ ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι." Herodian. (5, 6. 10.) „Οὐρανίαν Φοίνικες Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες. Vgl. Tertull. Apolog. c. 13. August. de civit. Dei II, 4.

[1]) Jer. 7, 18. 44, 17–25.

[2]) Die Stadt Astaroth-Karnaim (קַרְנַיִם), d. h. gehörnte Astarte, welche schon Gen. 14, 5. vorkommt, hat ihren Namen von der Darstellung der Göttin mit dem Stierkopf. Vgl. Sanchuniath. bei Euseb. praep. evang. I, 10.

[3]) Silius, I, 90. 96.

[4]) Der Plural ist auf die verschiedenen Tempel der Astarte zu beziehen, in welche die Waffen gebracht wurden. In der Parallelstelle 1. Chron. 10, 9 steht für „den Astarten" „ihren Göttern."

einem Löwen reitend und mit einem Speere in der Hand,[1]) und die phönizischen Städtemünzen zeigen in der Regel die Astarte mit dem Speere in der Rechten.[2])

Vergleichen wir nun die Vorstellungen, welche mit Aschera und mit Astarte verknüpft waren, so erscheint es höchst auffallend, wie Gesenius, de Wette, Winer u. m. A. die Identität beider Gottheiten behaupten können. Fassen wir die Gründe, welche für die Verschiedenheit der Aschera und Astarte sprechen, kurz zusammen:

1. In allen Stellen des alten Testaments, wo Astarte im Singular erwähnt wird, hat sie immer den Zusatz: „die Göttin der Sidonier." So oft aber auch Aschera genannt wird, so findet sie sich doch nirgends mit diesem Zusatz. Wären beide identisch, so wäre es doch sonderbar, daß der eine Name stets mit, der andere stets ohne den genannten Zusatz vorkäme.

2. Aschera und Astarte hatten zu Jerusalem verschiedene Cultusstätten, welche ebenso wie ihre Namen unterschieden werden. So finden sich 2. Kön. 23 in den unmittelbar auf einander folgenden Versen 6, 13, 14 und 15 die Namen ausdrücklich unterschieden. Wozu diese Unterscheidung der Namen, wenn die biblischen Schriftsteller nicht zwei von einander verschiedene Göttinnen hätten bezeichnen wollen?[3])

3. Der Hauptgrund für die Verschiedenheit beider Göttinnen liegt in der Verschiedenheit ihrer Bedeutung und ihres Cultus. Nie wird im Astartencult von der Baumverehrung gesprochen, während fast in allen Stellen, die über den Ascherendienst handeln, davon die Rede ist; nie von dem unzüchtigen

---

[1]) Vgl. die Münzen bei Gesenius, Mon. Phoen. Tab. 16.

[2]) Eckhel, Doctr. num. vet. Tom. III. p. 371. 442. 443. 501.

[3]) Daher bleibt auch Winer (Bibl. Realwörterb. 3. Aufl. Leipz. 1847. I, S. 94.) die Thatsache auffällig, daß ein und dieselbe Göttin in den Geschichtsbüchern des alten Testaments unter zwei Namen vorkommt.

Dienst und dem Kedeschenwesen, wovon so häufig beim Ascherencult gesprochen wird. [1])

d) Gestirndienst oder Astrolatrie im Allgemeinen.

Bei den alten orientalischen Völkern, besonders bei den Chaldäern [2]) finden wir den götzendienerischen Cult vorwiegend astrolatrisch. „Was konnte auch in jenen Gegenden, wo bei reinerem Himmel und durchsichtigerer Atmosphäre die Himmelskörper dem Menschen näher zu sein scheinen, und ihr Glanz blendend und bezaubernd die in ihre Anschauung sich Versenkenden ergriff — was konnte da, nachdem einmal die heidnische Naturvergötterung sich der Geister bemächtigt hatte, näher liegen, als in den Gestirnen himmlische, mit Bewußtsein und eigenem Willen ihre Bahn wandelnde Mächte zu sehen und anzubeten? Wie verführerisch dieser Dienst war, das zeigen die warnenden Worte des Israelitischen Gesetzgebers: „Daß du nicht deine Augen aufhebest zum Himmel und schauest an die Sonne und den Mond und die Sterne — das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen." [3]) Job betheuert: „Wenn ich zur Sonne schaute, weil sie glänzte, zum Monde, weil er prachtvoll wandelt, und heimlich sich mein Herz bethören ließ, und ich den Handkuß ihnen zugeworfen — auch dieses wär' ein richterlich' Verbrechen, weil ich verleugnet hätte Gott im Himmel." [4])

Der Gestirndienst war ein doppelter, entweder reiner Gestirndienst, indem man die Gestirne als solche ohne Bilder verehrte, oder Idololatrie, indem man Bildern, Idolen von den Gestirnen göttliche Verehrung zollte. Beide Arten

---

[1]) Vgl. über Astarte überhaupt Movers l. c. I, 601—636.

[2]) Vgl. Herod. I, 212. 216. Strabo, 11, 513. Macrob. Sat. 1, 17. Meiners, Geschichte der Religg. I, 387. Nork, über den Sonnencultus d. a. Völker, Heilb. 1840.

[3]) Deut. 4, 15—19. Vgl. 17, 3. Döllinger, l. c. S. 393.

[4]) Job 31, 26—28.

finden sich bei den abgöttischen Israeliten. Auf die erste Form der Astrolatrie weisen außer den oben genannten Stellen noch folgende: 2. Kön. 17, 16, wo von den Bewohnern des Reiches Israel unter Hosea berichtet wird, daß sie „das ganze Heer des Himmels“ angebetet. 2. Kön. 21, 3 u. 5 (vgl. 2. Chron. 33, 3. 5.) heißt es von Manasse, König von Juda, daß er „das ganze Heer des Himmels angebetet und dem ganzen Heere des Himmels Altäre in beiden Vorhöfen des Hauses Jehovas gebaut habe.“ Josia schaffte nach 2. Kön. 23, 5 „alle Götzenpriester ab, welche die Könige von Juda bestellt, die da räucherten auf den Höhen der Städte von Juda und um Jerusalem her, und die da räucherten dem Baal, der Sonne und dem Monde und dem Thierkreise und dem ganzen Heere des Himmels.“ Bei Jer. 19, 13 versichert Jehova: „Es sollen die Häuser Jerusalems und die Häuser der Könige von Juda werden, wie der Ort Thopheth unrein, all' die Häuser, auf deren Dächern man geräuchert dem ganzen Heere des Himmels ....“

In Bezug auf die zweite Form der Astrolatrie werden zwar im alten Bunde Idole des Gestirndienstes nicht ausdrücklich erwähnt; doch dürften dahin zu rechnen sein die Sonnenpferde und die Sonnenwagen, welche abgöttische Könige von Juda hatten errichten lassen. Josia schaffte nämlich die Rosse ab, welche die Könige von Juda der Sonne aufgestellt beim Eingange des Hauses Jehovas ..... und die Wagen der Sonne verbrannte er mit Feuer (2. Kön. 23, 11.). Rosse und Wagen deuteten ohne Zweifel auf den Lauf der Sonne am Himmel hin. [1]) Die Verehrung von Sonne und Gestirnen bestand darin, daß man besonders auf den Dächern der Häuser ihnen räucherte [2]) und, ein Reis vor die Nase haltend und mit dem Angesicht gegen Osten gewandt, sie anbetete. [3])

[1]) Zendavesta, II, 261. Herod. I, 216.

[2]) Jer. 19, 13. Zeph. 1, 5. Vgl. 2. Kön. 23, 5.

[3]) Ezech. 8, 16. 17. Man vergleicht damit Zendavesta (III, 201.),

Ueber den Dienst der Himmelskönigin, der Mondgöttin, ist schon oben unter c. das Nothwendige gesagt.

Zweites Kapitel.

Mittel zur Beseitigung des Götzendienstes.

§. 19.

a. Das Königthum.

Wenn nach der Bestimmung des mosaischen Gesetzes Jehova der Herrscher des israelitischen Volkes sein sollte, [1]) so war doch durch diese Bestimmung nicht ausgeschlossen, daß auch ein sichtbares Königthum als Repräsentant des unsichtbaren in Israel bestehen könne. Dies zeigt schon der Befehl: „Wenn du in's Land kommst, welches Jehova, dein Gott, dir gibt und es einnimmst und darin wohnest und du sprichst: Ich will einen König über mich setzen, gleich allen Völkern rings um mich her: so sollst du den zum König setzen über dich, welchen Jehova, dein Gott, erwählen wird; aus deinen Brüdern sollst du einen König setzen über dich ..... Und wenn er sitzet auf dem Throne seines Königreichs, so mache er sich eine Abschrift dieses Gesetzes von dem Buche, das bei den Priestern, den Leviten ist. Und er habe es bei sich und lese darin all' sein Leben lang, auf daß er lerne Jehova, seinen Gott, fürchten, und alle Worte dieses Gesetzes und diese Satzungen beobachte und thue.“ [2])

---

wo berichtet wird, daß die Meheſtanen die Sonne früh mit Lobpreisungen begrüßten und dabei ein Bündel von Granat-Tamarisken- und Palmenzweigen (Barsom) zur Abwehr der bösen Geister in Händen hielten. Indeß ist, wie Winer (Realw. II, 481.) richtig bemerkt, diese Beziehung auf persische Sonnenanbeter nicht über alle Zweifel erhaben, zumal von diesen der Barsom nicht an die Nase gehalten wurde.

[1]) Exod. 19, 5 ff. Deut. 33, 5.

[2]) Deut. 17, 14—20.

Hieraus ist ersichtlich, welche Stellung das israelitische Königthum Jehova und seinem Gesetze gegenüber einzunehmen hatte: der König war der sichtbare Repräsentant oder der Vasall Jehovas, der Verwalter seines Königthums (ὑπηρέτης τῆς αὐτοῦ βασιλείας, Weish. 6, 4.) und hatte somit auch dafür zu sorgen, daß das Gesetz Jehovas nach allen seinen Beziehungen vom Volke beobachtet wurde.

Diese Aufgabe haben auch wahrhaft theocratische Herrscher erfüllt, und in Erfüllung derselben wurden sie nicht blos ein gewaltiges Bollwerk gegen das Eindringen des Götzendienstes, sondern auch eine bedeutende Macht in der Beseitigung desselben beim Volke der Wahl. Schon der erste König, Saul, that, ehe er wegen seines Ungehorsams von Jehova verworfen wurde, dem Zauberwesen und der Wahrsagerei einigen Einhalt [1]) und besiegte oder schwächte die mächtigsten Feinde des theocratischen Volkes: die Ammoniter, [2]) Philister [3]) und Amalekiter. [4])

Eine Hauptstütze der Theocratie war David, der von Jehova selbst berufen war, [5]) mit dem er einen Bund schloß und dem er ein bleibendes Königthum verhieß. „Einen Bund schloß ich mit meinem Auserwählten, schwur David, meinem Knechte: in Ewigkeit will ich deinen Samen bestätigen und gründen für alle Geschlechter deinen Thron.“ [6]) Der fromme König unterwarf nicht blos die mächtigen Philister und demüthigte die anderen heidnischen Nachbarvölker, sondern traf auch Veranstaltungen zu einem geregelten, glanzvollen Cultus. Er ließ die Bundeslade unter großer Feierlichkeit und unter

---

[1]) 1. Sam. 28, 9.
[2]) 1. Sam. 11, 11. 14, 47.
[3]) 1. Sam. 13, 14. und Cap. 14.
[4]) 1. Sam. 14, 15.
[5]) 1. Sam. 16, 1.
[6]) Pss. 89, 5. 31. 32. Vgl. 2. Sam. 7, 8 ff.

allgemeiner Theilnahme des Volkes nach Jerusalem in ein eigens dazu erbautes Zelt bringen, bei welcher Gelegenheit seine Frömmigkeit und Demuth vor dem Herrn Allen vorleuchtete. [1]) Er theilte die ganze Priesterschaft in 24 Abtheilungen, deren jede ein Oberhaupt hatte und von Sabbath zu Sabbath an der heiligen Stätte ihren Dienst verrichten mußte. [2]) Ebenso ordnete er das Levitenthum. Zwar war es ihm nicht gestattet, einen Tempel, wie er beabsichtigt hatte, [3]) zu bauen, weil er „ein Mann des Blutes" war, [4]) d. h. weil er in Folge vieler Kriege viel Blut vergossen hatte; doch traf er zum Baue die großartigsten Vorbereitungen, indem er nicht blos den Plan dazu entwarf, sondern auch ungeheure Schätze für denselben sammelte. [5]) Unsterbliche Verdienste hatte er als der „liebliche Sänger Israels" (2. Sam. 23, 1.) durch seine religiösen Lieder, durch welche er die religiöse Poesie in Israel bedeutend förderte und auf das religiöse Gefühl und Leben für alle kommenden Zeiten mächtig einwirkte. Auch Salomo förderte, so lange er der Theocratie ergeben war, den wahren Jehovadienst. [6])

Unter den späteren Königen regierte Joas, so lange der Hohepriester Jojadja Einfluß auf ihn hatte, im theocratischen Geiste, indem er das legitime Priesterthum begünstigte, für die nothwendig gewordenen Reparaturen des Tempels sorgte, goldene und silberne Gefäße zum Dienste des Heiligthums anfertigen ließ und für die gesetzmäßige Verwaltung desselben eifrig Sorge trug. [7]) Durch Frömmigkeit war besonders ausgezeichnet

---

[1]) 2. Sam. 6, 1 ff.
[2]) 1. Chron. 24, 5 ff.
[3]) 2. Sam. 7.
[4]) 1. Chron. 22, 8.
[5]) 1. Chron. 22.
[6]) 1. Kön. 5, 1 ff. 6, 1 ff. 8, 1 ff.
[7]) 2. Kön. 12, 2—16. 2. Chron. 24, 2—14.

Hiskia.[1]) Schon zu Anfang seiner Regierung beseitigte er den herrschend gewordenen und selbst beim Heiligthum eingeführten Götzendienst, schaffte die Götzenhöhen ab, zerbrach die Baals-Säulen, rottete die Ascheren aus, zertrümmerte die eherne Schlange, welche Moses gemacht hatte (Num. 21, 6—9.), und welcher man durch Räucherung göttliche Ehre erwies,[2]) ließ den unter seinem Vater geschlossenen Tempel wieder öffnen und einweihen und den Cult nach mosaischer Vorschrift von neuem ausüben.[3]) Eine große Festfeier mit zahlreichen Opfern machte den Anfang.[4]) Bald darauf folgte ein siebentägiges Passahfest, welches unter so allgemeiner Betheiligung des Volkes gefeiert wurde, wie es seit Salomo nicht mehr geschehen war.[5]) Die Priester und Leviten verrichteten dabei ihren Dienst nach mosaischer Vorschrift und davidischer Anordnung.[6]) Das schönste Lob wird ihm in den Worten zu Theil: „Auf Jehova, den Gott Israels, vertraute er, und nach ihm ist seines Gleichen nicht gewesen unter allen Königen von Juda, noch unter denen, die vor ihm waren. Er hing Jehova an; er wich nicht von ihm; überall, wohin er auszog, war er glücklich.“[7]) Mit Josia leuchtet nach einer Periode des Götzendienstes das Königthum noch einmal, und zwar zum letztenmal im theocratischen Geiste auf, sowie es von Moses vorgeschrieben worden war. „Das Andenken des Josia ist wie ein Gemisch von Wohlgerüchen; denn er war von Gott zur Bekehrung des Volkes bestimmt und schaffte den Gräuel der Abgöt-

---

[1]) 2. Kön. 18, 3. 2. Chron. 29, 2.
[2]) Vgl. §. 18.
[3]) 2. Kön. 18, 4. 2. Chron. 29, 3.
[4]) 2. Chron. 29, 21—24. 31—35.
[5]) 2. Chron. 30, 26.
[6]) 2. Chron. 29, 25—27. 30, 16.
[7]) 2. Kön. 18, 5—7.

terei ab. Er richtete sein Herz zum Herrn und stellte in den Tagen der Gottlosigkeit die Frömmigkeit her.“ [1])

Wenn aber auch einzelne Könige dem Götzendienst entgegenwirkten, so handelten dagegen viele andere zu seinen Gunsten. Ja selbst sonst gute Herrscher, welche für den Gottesdienst sorgten, ließen doch in ihrer Schwachheit den Götzendienst bestehen oder schafften ihn nur theilweise ab: „So schaffte Asa weg die feilen Buben aus dem Lande und entfernte all' die Götzen, die seine Väter gemacht hatten. Sogar Maacha, seine Mutter, entfernte er, daß sie nicht mehr Herrscherin sei, weil sie ein Scheusal gemacht hatte der Aschera, und Asa fällte ihr Scheusal und verbrannte es im Thale Kidron. Aber die Höhen wichen nicht.“ [2])

Dazu kam, daß die Könige des nördlichen Reichs, welches das Recht seines Bestehens auf Empörung gegründet hatte, ihre Herrschaft auf selbsteigene Kraft stützen wollten und darum im Gegensatz zu Juda, welches den legitimen Jehovadienst hatte, den raffinirtesten Naturdienst überall im Reiche Israel einführten.

Das Königthum war also allein nicht im Stande, eine feste Stütze der Theocratie zu bilden, und darum hatte Gott als weiser Erzieher des Volkes der Wahl eine Veranstaltung getroffen, durch welche das Königthum ergänzt und die Erkenntniß des Einen wahren Gottes im Kampfe mit dem Götzendienst erhalten, die Theocratie gestützt und die Sehnsucht nach der Erlösung durch den Messias vermehrt wurde. Diese Veranstaltung ist das Prophetenthum.

---

[1]) Sir. 49, 1—3.

[2]) 1. Kön. 15, 12 ff.

§. 20.

b. Das Prophetenthum.

Die Propheten des alten Bundes erscheinen als Männer,[1]) welche vom Geiste Gottes erleuchtet, in einem innigen Verhältnisse zu Gott stehen und von diesem berufen sind, als seine Diener für göttliche, besonders theocratische Zwecke zu wirken. Sie sind mit Einem Worte: Gottbegeisterte. Denn der Geist Jehovas (רוּחַ יְהוָֹה) kommt auf (in) die Propheten, ist stark über ihnen, erregt und begeistert sie, so daß eine erhöhte Seelenthätigkeit in ihnen entsteht, welche bis zur Ekstase und Vision sich steigert.

Alle Aeußerungen der Begeisterung werden daher auf die Einwirkung des Geistes Gottes als auf ihren letzten Grund zurückgeführt (Num. 24, 2. Jer. 15, 17. Ezech. 11, 5. 33, 22. Mich. 3, 8 u. ö.).[2]) Aus diesem Grunde führt der Prophet den Namen נָבִיא, d. h. Inspirirter, Gottbegeisterter,[3])

---

[1]) Außer den Propheten finden sich auch einzelne Frauen, welche göttliche Offenbarungen erhalten, auf Befragen weisen Rath ertheilen, das Volk als Rednerinnen und als Sängerinnen anführen gleich den Prophetenschülern und deshalb auch den Namen נְבִיאָה, Prophetin, führen. Allein es gibt deren nur sehr wenige: Mirjam, die Schwester Mosis (Exod. 15, 20. Num. 12, 2. 6. Exod. 15, 20. 21.), Debora (Richt. 4, 4. 6. u. Kap. 5.) und Hulda in der Zeit des Josia (1. Kön. 22, 15. 16. 18. 19.). Alle drei empfangen göttliche Offenbarungen, und handeln im Auftrage Gottes, wie aus den citirten Stellen erhellt. Außerdem wird im N. T. eine Prophetin Hanna erwähnt, welche durch besondere Frömmigkeit sich auszeichnete und den Namen Prophetin wohl von der Lobpreisung des Messias erhalten zu haben scheint. (Vgl. Luc. 2, 36 ff.).

[2]) Vgl. 2. Petr. 1, 21, wo es von den Propheten heißt: „*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.*“

[3]) Die Aeußerung der Gottbegeisterung wird bezeichnet mit נִבָּא, הִתְנַבֵּא, welches Verbum im Kal nicht vorkommt. Um die Grundbe-

oder אִישׁ הָרוּחַ, Mann des Geistes, d. h. Begeisterter (Hos. 9, 7, wo dieser letzte Ausdruck neben נָבִיא vorkommt.). Die Inspiration geht aus von Jehova, welcher den Propheten Offenbarungen gibt, ihnen in den Mund legt, was sie reden sollen[1]) (2. Kön. 3, 12. 4, 27. Hos. 12, 11.

---

deutung zu ermitteln, hat man am besten verglichen נָבַע sprudeln (Sprichw. 18, 4.), im Hiph. sprudeln lassen, in Gährung bringen (Pred. 10, 1.) strömen lassen, gebraucht von der Weisheit, die ihren Geist auf Empfängliche sprudeln läßt (Sprichw. 1, 23.), und von der menschlichen Rede, welche aus dem Munde hervorsprudelt (Sprichw. 15, 2. 28. Ps. 59, 8. 94, 4. Vgl. Ps. 19, 3. 78, 2.); ebenso das chald. נְבַע scaturivit, ebullivit, prolocutus est, das syr. ܢܒܰܥ, scaturivit, und das arabische نَبَعَ scaturivit, نَبُعَ manifesta evasit res. Die Alexandriner geben נָבִיא wieder durch προφήτης, woher das latein. propheta und unser Prophet — eine Bezeichnung, die nur auf Eine Seite der prophetischen Thätigkeit, die Mittheilungen zukünftiger Dinge, sich bezieht. Reinke [Beitr. u. s. w. IV, 315.] hält בא für die Wurzelsylbe mit vorgesetztem נ, und verwandt mit dem griech. φάω, φῶ, φημί sagen, aussagen, sprechen und נָבָא = sich aussprechen, weissagen, so daß נָבִיא ein Mann, der in höherer Begeisterung redet, besonders göttliche Offenbarungen ausspricht.

[1]) Thom. Aq. Summa theol. 2, 2. qu. 172 a. 1: „Praecognoscere futura secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine, sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento praecognovit.... Et tamen haec praecognitio futurorum differt a prima, quae habetur ex revelatione divina, dupliciter: primo quidem, quia prima potest esse quorumcunque eventuum, haec autem praecognitio, quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se extendere potest experientia humana; secundo quia prima est secundum immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum;“ und a. 5: „Intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest, quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus

Jer. 1, 9. 15, 16. 28, 9. 37, 2. Klagel. 2, 9. Ezech. 3, 17. u. ö.) und ihnen selbst über irdisch-zeitliche Lebensverhältnisse Aufschluß und Rath ertheilt (1. Sam. 3, 4 ff. 1. Kön. 21, 18. Amos 3, 7. Jes. 18, 14. 22, 14. Jer. 11, 18. u. ö.). Daher sind auch ihre Aussprüche wahr und zuverlässig, und das Volk wendet sich an sie in den verschiedensten Angelegenheiten, um von ihnen Aufschluß über das zu erhalten, was ihm verborgen ist (1. Kön. 22, 5. 8. 2. Kön. 8, 8. Jer. 37, 17 u. ö.). Die Erleuchtung der Propheten, welche als eine innere (per illustrationem mentis, per influxum luminis intellectualis, Thom.) aufzufassen ist, war jedoch keine perpetuirliche und keine allgemeine, sondern fand nur zu bestimmten Zeiten und in Bezug auf bestimmte Punkte Statt. Auch war sie nicht immer an persönliche Würdigkeit und besondere Vorbereitung geknüpft, wie das Beispiel des Balaam und Jonas zeigt, wiewohl sonst Beides Regel war. [1])

---

divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt daemones etiam sua naturali cognitione, quae possunt hominibus revelare .... non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem aut etiam sensibiliter colloquendo." Ib. a. 6: „Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum; unde et per prophetas daemonum aliqua vera praenuntiat, tum, ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet, tum etiam quia, cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Sed etiam quando prophetae daemonum a daemonibus instruuntur, aliqua vera praedicunt."

[1]) Thom. Aq. l. c. 2, 2. qu. 171, a. 2: Lumen propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis .... sed per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis .... Prophetia proprie loquendo non est habitus. Ib. a. 4: Propheta non cognoscit omnia prophetabilia .... sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei. Deus omnia, quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii. — Hieronymus (in Ezech. 35, 1.): Si semper in

Das Prophetenthum war nicht, wie das Priesterthum, an eine bestimmte Familie oder an einen einzelnen Stamm geknüpft, sondern wurde nur von demjenigen ausgeübt, der von Gott selbst dazu berufen war. Die Berufung war gewöhnlich eine innere, und nur in seltenen Fällen wird auch eine äußere oder formelle Einweihung zum Prophetenamt erwähnt (Vergl. 1. Kön. 19, 16. Jes. 61, 1.). In Folge dieser Berufung sind die Propheten Organe Jehovas, und ihre Thätigkeit ist daher eine im Ganzen und Einzelnen von Jehova angeordnete und geleitete. Jehova ist es, der die Propheten als solche auftreten läßt (Amos 2, 11. Jer. 29, 15.), sie an sein Volk sendet, um es zum Guten anzuhalten (Jer. 7, 25. 25, 4. 26, 5. 29, 19 u. ö.) und Alles anordnet, was sie in ihrem Berufe auszuführen haben (2. Kön. 2, 2. 4, 6. Jer. 20, 7. 9. Amos 3, 8 u. ö.). Mithin reden und handeln die Propheten nicht für ihre eigene Person, sondern Jehova redet und handelt durch sie, weshalb sie auch ihre Aussprüche als Reden Jehovas, ihre Anordnungen und Rathschläge als Befehle Jehovas bezeichnen.

In Rücksicht auf dieses innige Verhältniß, in welchem sie zu Gott stehen, führen sie den Namen „Männer Gottes“ (1. Sam. 2, 27. 9, 6—10. 1. Kön. 13, 1. 17, 18. 24. 2. Kön. 1, 9 ff.), „Knechte Jehovas“ (עַבְדֵי יְהוָֹה), welche Bezeichnung der theocratische Amtsname ist (2. Kön. 9, 7.

---

prophetis esset sermo Dei et juge in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechiel poneret: „Et factus est sermo Domini ad me dicens.“

Thom. 2. 2. qu. 172 a. 3: Sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non praeexigit materiam nec aliquam materiae dispositionem in corporalibus effectibus, ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae .... Indispositionem naturalem, quae, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, removet virtus divina. Ib. a. 4: Prophetia autem potest esse sine caritate.

17, 13. 23. 21, 10. 24, 2. Esr. 9, 11. Jer. 25, 4. 26, 5. 29, 19. 35, 15. 44, 4. Amos 3, 7. Zach. 1, 6. Dan. 9, 6. 10 u. ö.), und einige Mal „Boten Jehovas“ (מַלְאֲכֵי יְהוָֹה oder blos מַלְאָכִים Jes. 44, 26. Hagg. 1, 13.), insofern sie als von Gott mit Aufträgen abgesandte Diener erscheinen.[1])

Als von Gott erleuchtete Männer und als Organe und Diener Jehovas hatten die Propheten den

Beruf, im auserwählten Volke die Sache Gottes nach allen Seiten hin zu vertreten und zu wahren, sowie die von ihm gegebenen Offenbarungen dem Volke zu vermitteln. Dieser ihr Beruf umfaßt eine doppelte Aufgabe:

A) Die Aufrechthaltung der Theocratie, in welcher Jehovas Wille sich kund gethan hatte. Zu diesem Zweck unterweisen und leiten die Propheten das Volk in religiöser, moralischer und politischer Beziehung.

a) In religiöser Beziehung dringen sie vor Allem auf die Anerkennung und Verehrung des Einen wahren Gottes, darauf hinweisend, daß Jehova allein der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und aller Ereignisse, somit allein Gott sei, und daß das Volk nicht blos durch das Gesetz, sondern auch durch die unermeßlichen, seit der frühesten Zeit ihm erwiesenen Gnaden und Wohlthaten dazu sich verpflichtet fühlen müsse. Aus diesem Grunde eifern sie mit aller Kraft der Rede gegen die Hauptfeindin der Theocratie, gegen die Abgötterei, welche sie als thöricht und unsittlich bezeichnen, insofern die heidnischen Götter keine wahrhaft seienden Wesen, sondern nur todte Materie seien, und durch ihre Verehrung und Anbetung das Gesetz des wahren Gottes verletzt werde. Ebenso dringen sie auf Beobachtung der religiösen Gebräuche, rügen alle Verletzungen nach dieser Seite hin, z. B. die Verletzung der Opfergesetze (1. Sam. 13, 8 ff.), die Sabbath-

---

[1]) Auch im Rabbinischen werden die Propheten מלאכים genannt. Vgl. Buxtorf, lexicon chald. talm. p. 1115.

entheiligung (Jes. 56, 2 ff. 58, 13.), und verbieten, am Sabbath Werktagsgeschäfte zu betreiben (Jes. 56, 2 ff. 58, 13. Jer. 17, 21 ff. Ezech. 20, 12 ff. 22, 8. 26.). Doch müssen alle Feste mit frommem Sinn gefeiert werden; denn wenn Gottlosigkeit daneben herrscht, so hat die Feier keinen Werth (Jes. 1, 13. Amos 5, 21.). Dasselbe gilt von den Lobgesängen und Gebeten (Jes. 1, 15. Jer. 14, 12.), den Opfern (Jes. 1, 11 ff. Jer. 6, 20. 7, 21. 14, 12. Hos. 5, 6. 8, 13. Amos 5, 22.) und dem Fasten (Jer. 14, 12.). Daher wirken die Propheten

b) in moralischer Beziehung besonders dahin, daß das mosaische Sittengesetz durch einen Jehova wohlgefälligen Wandel streng und genau beobachtet werde. Alle Vergehen gegen dasselbe strafen sie mit ernsten Worten und rücksichtsloser Geradheit, ohne Ansehen der Person, ohne Furcht selbst vor dem Tode. So zieht z. B. Nathan den David vor sein Strafgericht wegen des an Uria begangenen Frevels (2. Sam. 12.), Elia den Ahab wegen des an Naboth verübten Verbrechens (1. Kön. 21, 17 ff.) und den Joram wegen seiner Unthaten (2. Chron. 21, 12 ff.).

c) In politischer Hinsicht üben die Propheten auf die Gestaltung der Staatsverhältnisse, welche als theocratische auch das religiöse Gebiet berührten, großen Einfluß aus. So tadeln sie politische Mißgriffe der Regierenden (1. Sam. 15, 1. 1. Kön. 20, 35 ff.), warnen vor gefährlichen Kriegen (2. Sam. 24. Jes. 30, 16.), besonders vor Abschließung untheocratischer Bündnisse mit auswärtigen heidnischen Völkern (2. Chron. 16, 7 ff. Jes. Cap. 30, 31 und 39. [1]).

In der Ausübung dieses ihres Berufes umfassen sie alle Klassen des Volkes gleichmäßig; keine menschliche Auctorität entgeht ihrem Tadel, wenn sie des Tadels würdig ist.

---

[1]) Vgl. August Knobel, der Prophetismus der Hebräer. I. §. 15 über den Beruf der Propheten.

Daher richten sie ihre Reden bald (und zwar zumeist) an das Volk im Allgemeinen, bald an die Könige, die sie ermuntern und denen sie rathen (2. Sam. 7; 1. Kön. 22. 2. Chron. 15, 1 ff. 20, 14 ff. 25, 7 ff. Jer. 22.), denen sie aber auch Droh- und Strafreden halten, wenn sie sich vergangen haben (2. Sam. 12, 7 ff. 1. Kön. 16, 1 ff. 20, 38 ff. 21, 17 ff. 2. Kön. 1, 16 ff. 2. Chron. 9, 1 ff. 12, 1 ff. 16, 7 ff. 20, 35 ff. 21, 12 ff. Jer. 13, 18 ff. 22, 13 ff. Jes. 7, 39. Ezech. 34 u. a.), bald an die Obersten und Aeltesten des Volkes (Jes. 1, 10. 22, 15. Mich. 3, 1 ff. Ezech. 20, 2 ff.), bald an die Priester (Zach. 7, 5. Mal. 1, 6 ff. 2, 1 ff. Vgl. Mich. 3, 11. Jer. 5, 31. 6, 13. 8, 10. Ezech. 22, 26. Zeph. 3, 4.), bald an die falschen Propheten (Jer. 23, 9 ff. Cap. 28 u. 29. Ezech. 13. Mich. 3, 5 ff.), bald an die Frauen (Jos. 3, 16 ff. 32, 9 ff.), bald an irgend eine Partei des Volkes, welcher prophetische Belehrung oder Vermahnung nothwendig war. Nichts entging ihrem Scharfblick, Nichts ihrer Beurtheilung: überall und bei Allen schritten sie, wenn es Noth that, zur Wahrung und Förderung der theocratischen Zwecke ein. Daher nennen sie sich selbst Hirten, welche von Jehova beauftragt sind, seine Heerde zu weiden, d. h. das Volk zu leiten (Jer. 17, 16. Zach. 11, 4 ff.), oder wachsame Hüter, welche auf die Führung des Volkes zu achten, und darauf zu sehen haben, daß dasselbe in jeder Beziehung dem Willen Jehovas gemäß lebe (Jer. 6, 17. 27. 31, 6. Ezech. 3, 17. 33, 2 ff.). Auf diese ihre Thätigkeit beziehen sich die im alten Testament häufig vorkommenden Namen Späher, Spähende (צֹפִים, מְצַפִּים), Wächter (שֹׁמְרִים) und Hirten (רֹעִים). Die beiden ersten (Späher und Wächter) gehen aber auch zugleich auf die durch Gott vermittelte höhere Einsicht der Propheten; denn Habakuk (2, 1.) sagt: „Auf meine Warte (מִשְׁמַרְתִּי) will ich treten und mich stellen auf den Thurm, und spähen, um zu sehen (אֲצַפֶּה לִרְאוֹת), was er (Gott) zu mir sagen wird.

Die gesammte theocratische Thätigkeit der Propheten, wie sie so eben dargestellt worden, zeigt, wie das Bestehen der ganzen mosaischen Theocratie durch die Thätigkeit der von Gott berufenen Propheten bedingt war, so daß ohne dieselbe der theocratische Geist im auserwählten Volke ohne Zweifel erloschen, und somit der ganze Erlösungsplan vereitelt worden wäre; um so mehr, als das Priesterthum des alten Bundes sehr oft seinen Pflichten nicht nur nicht nachkam, sondern selbst auf die Seite der Abgöttischen trat. Schon diese eine Seite zeigt die Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Prophetenthums im alten Bunde.

B) Die Propheten waren die Vermittler der **messianischen** Offenbarungen; denn von den Verfassern der Psalmen ging die Verkündigung des kommenden Messias auf die Propheten über. Durch sie wurde das Bild von dem großen Nachkommen Davids, wie es in den Psalmen entworfen wird, nach vielen Seiten hin vervollständigt und zum Abschluß gebracht. Das Specielle über die Entwickelung der Messiasidee bei den Propheten wird im speciellen Theil, in der Lehre von der Erlösung, zur Sprache kommen. Hier nur noch die Bemerkung, daß das Prophetenthum durch seinen beständigen Hinweis auf die Wiederherstellung, die Verklärung und Vollendung der Theocratie im messianischen Reiche ein höchst bedeutsames Element für die Erziehung des Volkes zur Erlösungsreife in der Hand des Allweisen war, und der bessere Theil des Volkes in diesem Hinweis auf einstige Erlösung in der Zeit der Noth und des Elends großen Trost fand.

Mußten auch die Propheten Leiden und Verfolgungen, ja selbst den Tod erleiden, ihnen bereitet von antitheocratisch Gesinnten im Volke sowie unter den Großen und Königen: so haben sie doch ehrenvoll und heroisch ihre große und schwierige Aufgabe und Bestimmung erfüllt, zu der sie Jehova ausersehen!

Anmerkung. Neben und außer dem Prophetenthum finden wir in der israelitischen Religionsgeschichte von Moses bis Christus noch

mehrere andere Einrichtungen, durch welche die Erkenntniß des Gesetzes gefördert und das theocratische Leben aufrecht erhalten werden sollte:

1. Das Collegium der 70 Aeltesten (זְקֵנִים), welche, erfüllt mit dem göttlichen Geiste, von Moses eingesetzt wurden (Num. 11, 16.), um ihn in seinem Amte als Haupt und Führer des Volkes zu unterstützen. Sie hatten die Verpflichtung, das Volk öffentlich zu belehren, und in gewissen Fällen dasselbe zurechtzuweisen. Dieses mosaische Collegium der 70 dauerte aber höchstens bis zur Besitznahme des verheißenen Landes, schwerlich länger, da es sonst nicht weiter mehr erwähnt wird.

2. Die Priester und Leviten, welche, obschon eigentlich zum Dienen im Heiligthum bestimmt, doch auch die Aufgabe hatten, das Volk im Gesetz zu unterrichten und überhaupt über den Cultus und über alle religiösen Vorschriften ihm die nothwendige Belehrung zukommen zu lassen. Sie werden daher in der heiligen Schrift „die ordentlichen Lehrer des Gesetzes" genannt. Als unter König Josaphat die Unkunde des Gesetzes allgemein überhand genommen hatte, und Mangel an Volkslehrern war, sandte Josaphat zur Abhilfe desselben Leviten und Priester mit der Thora in alle Städte umher (2. Chron. 17, 7—9.). Da aber der Priesterstand in einzelnen Zeiträumen in Irreligiosität und große Sittenlosigkeit versank, so zog er sich, wie wir oben gezeigt haben, von den Propheten ernste Rügen zu.

3. Die Prophetenschulen, in welchen der Hauptgegenstand des Unterrichts das Gesetz war. Ihr Zweck ging jedenfalls darauf hinaus, junge Männer für die Verwaltung und Aufrechthaltung der Theocratie heranzubilden. Dabei versteht es sich von selbst, daß durch den Unterricht in diesen Schulen nicht wirkliche Propheten gebildet wurden, da die Prophetie eine nur von Gott kommende Gabe ist, und viele Propheten gar nicht in den Prophetenschulen gewesen sind; obschon durch die Vertiefung in den Geist des Gesetzes, wie sie von den Prophetenschülern geübt wurde, eine innere Stimmung und Geistesrichtung erzeugt werden konnte, die zum prophetischen Berufe, zur Aufnahme göttlicher Offenbarungen ganz besonders befähigte. Ihren Anfang haben die Prophetenschulen jedenfalls in der Zeit Samuels, welcher als der Gründer derselben anzusehen ist, da sie in der Geschichte dieses Propheten zuerst erwähnt werden, und zwar an jenen Orten, auf welche sich die Thätigkeit desselben besonders, ja fast ausschließlich erstreckte. Sonst kommen Hindeutungen auf diese Schulen nur noch in der Geschichte der Propheten Elia und Elisa vor, so daß es wahrscheinlich ist, daß sie nach diesen beiden Propheten wieder aufhörten. Jedenfalls ist die Zeit von

Samuel bis Elisa ihre Blüthezeit, in welcher sie an folgenden Orten erwähnt werden: in Rama, auf dem Gebirge Ephraim, wo Samuel wohnte (1. Sam. 19, 18 ff.); Bethel, ebenfalls auf dem Gebirge Ephraim, an der Straße von Sichem nach Jerusalem, wo Elia und Elisa öfters gewesen zu sein scheinen (2. Kön. 2, 3.); Gibea, im Stamme Benjamin, unweit des benjaminitischen Rama (1. Sam. 10, 5. 10.); Jericho, gleichfalls im Stamme Benjamin nicht weit vom Jordan (2. Kön. 2, 5.), und Gilgal, in demselben Stammgebiete zwischen Jericho und dem Jordan (2. Kön. 4, 38.).

4. Die Synagogen (*συναγωγαί*, בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת), über deren Entstehungszeit wir keine bestimmte Nachrichten haben, werden im neuen Testament häufig genannt (Vgl. Matth. 12, 9. Marc. 1, 21. 3, 1. 6, 2. Luc. 4, 16. 32. 33. 6, 6. 13, 10. Apstg. 13, 14. 15, 21. 16, 13—25. 17, 2. 18, 4. u. ö.). Ihr Ursprung geht jedenfalls weit in die vorchristliche Zeit zurück, da sie in der Apostelgeschichte schon als etwas seit alter Zeit (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) Bestehendes genannt werden (Vgl. Apstg. 15, 21.). Wahrscheinlich sind ihre Anfänge in der Zeit des babylonischen Exils zu suchen, indem die theocratisch Gesinnten, fern von ihrer Heimath alles gemeinsamen Gottesdienstes entbehrend, sich gedrungen fühlten, von Zeit zu Zeit, besonders an Sabbathen und Festtagen, zusammen zu kommen, die heiligen Schriften zu lesen, oder sich vorlesen zu lassen und daneben durch Gebet und Gesänge eine Art Gottesdienst zu feiern (Vgl. Ezech. 14, 1. 20, 1.). Insofern die Synagogen nicht blos zu religiösen Handlungen, sondern auch, und zwar hauptsächlich, zur Belehrung des Volkes dienten, waren auch sie von günstigem Einfluß auf das theocratische Leben desselben. [1])

5. Das Synedrium zu Jerusalem (*συνέδριον*), [2]) wahrscheinlich durch Esra eingeführt, war eigentlich das oberste Appellationsgericht in Jerusalem und bestand aus 71 Mitgliedern, welche theils als Oberpriester (*ἀρχιερεῖς*), theils als Aelteste (*πρεσβύτεροι*), theils als

---

[1]) Campeg. Vitringa, de Synagoga vett. libri 3. u. Archisynagogus observatt. novis illustr. Fran. 1684. Goodwini Moses et Aaron cum Jo. Henr. Hottingeri notis in Ugolini Thesaur. tom. III. Hadr. Relandi antiquitates sacrae, nunc primum amplissimis commentariis philologicis etc. illustratae in Ugolini Thesaur. tom. II. Lightfoot, hor. hebr. II. Schöttgen, hor. hebr. I. Carpzov, appar. p. 307. sq. Othon. lexic. rabb. p. 718. sq. Jahn, bibl. Archäologie, III, 280 ff. 438 ff. Hartmann, Verbind. des A. T. mit dem N. S. 225 ff. Winer, Realw. II, 548 ff. Welte, im Kirchenlexicon X, 576 ff.

[2]) Talmud. סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה. Im Griechischen hieß es wohl auch *βουλή*; daher *βουλευτής* ein Mitglied dieses hohen Rathes. Marc. 15, 43.

Schriftgelehrte (γραμματεῖς) erscheinen [Matth. 26, 57. 59. Marc. 15, 1. Luc. 22, 66. Apstg. 5, 21. 22, 30.]. Einer von ihnen war Präsident [הַנָּשִׂיא]. Dieses hohe Synedrium war jedoch nicht blos ein Gerichtshof, sondern auch zugleich die höchste Legislatur- und Administrativ-Behörde in Sachen des mosaischen Cultus und der Religion überhaupt, und insofern kann es auch als eine Schule für die Auslegung und Erklärung der heiligen Schriften angesehen werden.

Fünfter Abschnitt.

Religiöser Zustand des Volkes nach dem babylonischen Exil bis zur Zeit Christi.

---

§. 21.

Sieg der Theocratie über das Heidenthum.

Sowohl das assyrische Exil der nördlichen zehn Stämme als auch das babylonische Exil des Reiches Juda sind in der Entwickelungsgeschichte der alttestamentlichen Offenbarungen von großer Wichtigkeit. Einerseits wurde nämlich den Israeliten diese Periode der Leiden im fremden Lande, welche ihnen für den Abfall wiederholt angedroht worden war, eine Zeit der Prüfung und der Läuterung von den ihnen anhaftenden Schlacken; denn die Gezüchtigten bereuen im Exil ihre Vergehungen, gedenken Jehovas, beten inbrünstig zu ihm und bekehren sich wiederum zu ihm von ganzem Herzen (Jer. 24, 7. 29, 12 ff. 50, 5. Ezech. 6, 9. Zach. 10, 9.), während die unbußfertigen Exulanten durch Jehova von den Bußfertigen abgesondert (Ezech. 20, 34 ff.) und vertilgt werden (Jes. 65, 11 ff. 66, 4.). Andererseits wurde aber auch das Exil in der Vorsehung Gottes ein Mittel, das Volk der Juden durch die mannigfache Berührung, in welche es durch die Verbannung mit den heidnischen Völkern kam, zu jenem welthistorischen

Berufe zu führen, welcher die Seele seines Daseins ist. [1]) „Confitemini Domino, filii Israel, et in conspectu gentium laudate eum, quoniam ideo dispersit vos inter gentes, quae ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia ejus, et faciatis scire eos, quia non est alius Deus omnipotens praeter eum“ (Tob. 13, 3. 4.).

Die Exulanten der zehn Stämme verloren sich großentheils unter die Heidenvölker. Daher machten, als Cyrus nach Eroberung Babyloniens den Juden die Erlaubniß gab, in die Heimath zurückzukehren (Esr. 13, 7. 13.), fast nur Judäer davon Gebrauch, [2]) und auch von diesen Anfangs nur wenige (Esr. 2. Nehem. 7.). Denn diejenigen, welche das Unglück nicht gebessert hatte, fühlten sich in ihren Verhältnissen wohl und blieben darum außerhalb Palästina. Andere waren durch ihre Tüchtigkeit und Geschicklichkeit zu hohen Ehrenämtern und zu vielem Vermögen gekommen, so daß es ihnen sehr schwer wurde, die Bequemlichkeiten des Wohllebens mit dem armen, verkommenen Jerusalem zu vertauschen. Nur dem wahrhaft frommen Israeliten war die Trennung vom geliebten Vaterlande, von den heiligen Orten, von dem heiligen Tempel, wo Gott in Mitten seines Volkes gethront hatte, höchst schmerzlich, zumal er im Lande der Verbannung Spott und Verfolgung zu erdulden hatte. „An Babels Strömen, da saßen wir und weinten, indem wir Zions gedachten. An den Weiden in dem Lande hingen wir unsere Harfen auf. Da forderten von uns unsere Sieger Gesang, und unsere Zwingherren Freudenlieder: „„Singt uns doch Gesänge von Zion!““ Wie sollten wir singen Jehovas Gesang im Lande der Fremde? Vergeß ich dich

[1]) Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. S. 354.

[2]) Im Talmud wird die Wiedervereinigung der zehn Stämme mit Juda aufgegeben, indem es Sanhedr. f. 110, 2. heißt: „die zehn Stämme werden nicht wiederkehren.“

Jerusalem, so vergesse mich meine Rechte! Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen, wenn ich dein nicht denke, wenn ich Jerusalem nicht setze zum Gipfel meiner Freuden!“ Ps. 137, 1—7.

Ein Theil der Juden (gegen 50 Tausend) benutzte daher die Erlaubniß des Cyrus und kehrte unter Anführung des Zerobabel, der vom Geschlechte Davids war, und des Hohenpriesters Josua in die Heimath zurück, so daß erfüllt wurde die Weissagung des Jeremia: „So spricht Jehova: Wenn für Babel siebenzig Jahre vergangen sind, so will ich euch heimsuchen und über euch meine guten Verheißungen erfüllen, daß ich euch zurückbringe an diesen Ort“ (29, 10.). Als sie nach Jerusalem gekommen waren, opferten sie, ein Jeder nach seinem Vermögen, zum Bau des Tempels, errichteten auf der Tempelstätte den Brandopferaltar und brachten dort des Morgens und des Abends die vorgeschriebenen Opfer dar. Im zweiten Jahre nach der Rückkehr wurde unter großem Jubel der Grund zum Neubau des Tempels gelegt. Zwar stockte der Bau in Folge der Anfeindungen von Seiten der Samaritaner, denen die Juden es gewehrt hatten (Esr. 4, 7—23.), am Bau des neuen Tempels sich zu betheiligen; doch wurde er, besonders auf Betrieb und auf die Ermahnungen der Propheten Haggai und Sacharja im zweiten Jahre der Regierung des Darius Hystaspis fortgesetzt und im sechsten Jahre seiner Herrschaft vollendet (Esr. 6, 15.). Der religiöse Cult wurde nun ganz nach dem mosaischen Gesetz gehalten (Esr. 6, 16—22.).

Eine zweite Colonie der Exulanten kehrte unter Esra zurück, welcher mit großem Eifer an dem Werke des innern Wiederaufbaues des Volkes wirkte, besonders durch Organisirung der religiösen und gottesdienstlichen Verhältnisse, durch Unterweisung des Volkes im Gesetze und durch Beseitigung der gemischten Ehen (zwischen Hebräern und Ausländern). Sein heiliges Werk wurde fortgesetzt von Nehemia (Mundschenk beim

persischen Könige), welcher zweimal nach Jerusalem kam, für das Gesetz eiferte und die zerstörten Mauern der Stadt wiederherstellte.

Somit war die Theocratie beim Volke der Wahl von Neuem kräftig und herrlich erstanden. Ueberall tritt neue Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz hervor, welches seinem ganzen Umfange nach streng beobachtet wird. Keine Spur zeigt sich vom Götzendienst, gegen den die Propheten vor dem Exil von Geschlecht zu Geschlecht zu kämpfen hatten. Um sich von dem Gräuel desselben frei zu halten, bringt man selbst große Opfer, z. B. durch Auflösung der mit Ausländerinnen eingegangenen Ehen. Dieser Umgestaltung des religiösen Lebens nach dem Exil liegen mehrfache Veranlassungen zu Grunde:

1. Die ganze Nation war durch die verschiedenen Unglücksfälle, Kriege, Unterjochung und harte Bedrückung im Exil, — also durch eine lange Kette von Trübsalen geläutert worden. Sie hatte die Wahrheit der Mahnung der Propheten, die sie so oft gehört, aber nicht beachtet hatte, endlich eingesehen, daß nämlich nur Heil in der Festhaltung am göttlichen Gesetze zu finden sei.

2. Die Juden standen nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil in einem feindseligen Verhältniß zu den benachbarten heidnischen Völkerschaften, welche theilweise ihr Gebiet eingenommen hatten, und von denen sie sich daher grundsätzlich abschlossen. In dieser Absonderung von den Heiden bildete sich eine Schutzmauer gegen die Annahme ihres abgöttischen Cults.

3. Für die Reinerhaltung des theocratischen Lebens wurde endlich theils durch die Statthalter, die nachexilischen Propheten und die Hohenpriester, theils durch die überall eingeführten Synagogen und die vielen Gesetzlehrer, welche das Volk unterrichteten, gesorgt (Vgl. §. 20 die Anmerkung.).

So wurde denn in der Zeit nach dem Exil der religiöse Geist des Volkes auf mannigfache Weise gekräftigt, und zwar

in solchem Grade, daß, als der syrische König Antiochus Epiphanes die Edelsten des Volkes zur Verleugnung des Einen Gottes und der väterlichen Religion zwingen wollte, diese lieber des Martyrertodes starben, (der greise Eleazar, die sieben Brüder und ihre Mutter), oder sich in die Gefangenschaft schleppen ließen, als ihren Glauben verleugneten. Ihre religiöse Begeisterung trieb sie selbst unter ihrem damaligen Hohenpriester Mattathias und dessen fünf Heldensöhnen zu den Waffen. Durch diese Kämpfe erreichten sie, daß der profanirte Tempel seiner eigentlichen Bestimmung wieder anheimgegeben wurde, und daß das Volk der Juden auf einige Zeit zur Selbstständigkeit gelangte. Wenn auch später der Schutz Roms in Oberherrlichkeit sich umwandelte, so hatte das Volk durch die entschiedene Anhänglichkeit an seine Religion doch so hohe Achtung sich erworben, daß man seine religiösen Einrichtungen nicht anzutasten wagte.

War aber auch durch das eifrige Forschen im Gesetze und in den andern heiligen Schriften das religiöse Leben zu einer im Ganzen erfreulichen Blüthe gelangt, so wurde doch durch das Bestreben, alles Aeußerliche bis ins Kleinste zu erfüllen, ohne dabei zugleich den eigentlichen Geist des Gesetzes zu erfassen, der Grund zu einem Rigorismus gelegt, bei welchem das Gesetz zum Gegenstande eitler Grübelei und Spitzfindigkeit, und so die Form oft zur Hauptsache, der Geist aber zur Nebensache wurde. Dieser Richtung trat aber, wie es in der Natur der Sache selbst lag, eine andere heterogene Lebensanschauung gegenüber, welche sich von der Verpflichtung des Gesetzes ganz und gar oder theilweise loszusagen strebte. Diese letzte Richtung fand ihre Nahrung durch fremde Sitten, Gebräuche und philosophische Ansichten, die in Folge des angeknüpften Verkehrs mit auswärtigen Völkern ihren Einfluß auf viele Juden geltend machten. Hierin liegt der Grund der Entstehung der verschiedenen religiösen Parteien, die wir gegen das Ende des alten Bundes und zur Zeit Christi finden.

§. 22.

Die Pharisäer, Sadducäer, Essener und Therapeuten.

1. Die Pharisäer.

Der Name Pharisäer (talmud. פְּרוּשִׁין), ist mit Suidas [1]) von dem Verbum פָּרַשׁ, separavit, abzuleiten, nicht mit Josephus (Gorionid. 4, 6.) u. v. A. von פרש interpretari. [2]) Pharisäer bezeichnet also Separatisten, Abgesonderte, d. h. solche, welche sich durch eine höhere religiöse Kenntniß und Frömmigkeit vom gewöhnlichen Volke, welches sie mit dem verächtlichen Ausdruck עַם הָאָרֶץ nannten, zu unterscheiden suchten und deshalb von demselben sich fern hielten. — Ueber den Ursprung dieser religiös-politischen Sekte haben wir keine bestimmten und zuverlässigen Nachrichten. Josephus (antt. 13, 5. 9.) erwähnt sie zugleich mit den Sadducäern unter dem makkabäischen Hohenpriester Jonathan um das Jahr 145 v. Chr. Die eigentlichen Keime ihrer Entstehung sind jedoch jedenfalls in früherer Zeit zu suchen und reichen gewiß bis in die Zeit unmittelbar nach dem Exil hinab, insofern, wie wir am Schluß des vorigen §. bemerkten, aus der Richtung des gesetzeifrigen Judenthums nach und nach ein geistloser Formalismus sich entwickelte. Die Mitglieder dieser Partei wußten sich durch einen äußern Schein von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit eine große Achtung vor dem Volke [3]) und besonders bei

---

[1]) Suidas: Φαρισαῖοι, οἱ ἑρμηνευόμενοι ἀφωρισμένοι παρὰ τὸ μερίζειν καὶ ἀφορίζειν ἑαυτοὺς τῶν ἄλλων ἁπάντων εἴς τε τὸ καθαρώτατον τοῦ βίου καὶ ἀκριβέστατον καὶ εἰς τὰ τοῦ νόμου ἐντάλματα. Cfr. Epiphan. haeres. 16, 1: ἐλέγοντο Φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν παρ᾽ αὐτοῖς νενομισμένην. Φαρὲς γὰρ κατὰ τὴν ἑβραΐδα ἑρμηνεύεται ἀφορισμός.

[2]) Ueber die verschied. Ableitungen vgl. Carpzov, appar. p. 174.

[3]) Josephus l. c. 13, 10. 5.

den Frauen [1]) zu verschaffen und hatten sehr oft einen großen, politischen Einfluß, unter welchen sich selbst Hohepriester und Könige beugen mußten. [2]) Auch an Zahl waren sie nicht unbedeutend. So zählten sie unter Herodes d. Gr. über 6000. [3])

Zur Zeit Christi waren sie in mehrere dogmatische Schulen getheilt, unter denen die des Hillel (des Großvaters Gamaliels) und des Schammai die berühmtesten waren. Beide stritten sich über die Bedeutung des im mosaischen Gesetze (Deut. 24, 1.) als Grund der Ehescheidung angegebenen Ausdrucks עֶרְוַת דָּבָר. Die Schule des Schammai, welche den strengen Pharisäismus repräsentirte, erklärte ihn ausschließlich vom Ehebruch, während die gemäßigte Schule des Hillel ihn als jede „mißfällige Sache" überhaupt deutete, so daß nach dieser Ansicht um jeder geringfügigen Ursache willen der Scheidebrief ausgefertigt werden konnte. [4])

Die Eigenthümlichkeiten der Sekte der Pharisäer beruhen theils auf ihren theoretischen Lehren, theils auf ihren Maximen des sittlichen Lebens.

A) In Bezug auf ihre theoretischen Lehren nahmen sie

1) außer den schriftlichen Urkunden des alten Testaments noch die mündliche Ueberlieferung als Religions- und Gesetzesquelle an [5]) und zogen sie dem geschriebenen Worte sogar vor. [6]) Die Ueberlieferung bestand theils aus Traditionen, die man von Moses ableitete, [7]) theils aus gesammelten Aussprü-

---

[1]) Josephus, l. c. 17, 2. 4. Vgl. Lightfoot, hor. hebr. pag. 230 sq.

[2]) Josephus, l. c. 13, 10. 3.

[3]) Josephus, l. c. 17, 2. 4.

[4]) Vgl. Matth. 5, 31 ff. 19, 9. Mischna, Gittin. c. 9.

[5]) Josephus, antt. 13, 10. 6: *νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις.*

[6]) Matth. 15, 3: Warum übertretet ihr selbst das Gebot Gottes um eurer Ueberlieferung willen?

[7]) „Moses accepit legem oralem in monte Sinai et tradidit eam

chen und Bestimmungen, welche das Gesetz betrafen und von älteren berühmten Gesetzeslehrern herrührten (*παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* Matth. 15, 2. 5, 20 ff. Marc. 7, 3 ff.), und aus deren Sammlung später der Talmud hervorging.

2) Die Pharisäer lehrten die Existenz höherer Geister oder Engel, machten sich aber in der Lehre über deren Natur, Zahl, Aufenthalt und Bestimmung der abenteuerlichsten Ausschmückung schuldig. [1])

3) Die sittlichen Handlungen des Menschen betrachteten sie als das Resultat zweier Faktoren: des göttlichen Willens und der menschlichen Freiheit. [2])

4) Die menschliche Seele hielten sie für eine von der Materie qualitativ verschiedene Substanz, lehrten die Unsterblichkeit derselben, die Auferstehung des Leibes und eine Vergeltung nach dem Tode. [3]) Nach der im Ganzen nicht sehr klaren Darstellung des Josephus bleiben die Seelen der Bösen auf ewig zur Bestrafung im Scheol eingeschlossen, so daß es für diese keine Auferstehung des Leibes gibt, während die Seelen der Guten nach Genuß eines seligen Zu-

---

Josuae, Josua autem senioribus, seniores prophetis. Prophetae eam tradiderunt viris magnae synagogae, — quae floruit aetate Esrae et Nehemiae.“ Pirke Aboth. I, 1.

[1]) Vgl. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums, Jahrhundert des Heils I. 1. S. 352 ff.

[2]) Josephus, bell. jud. II, 8: *εἱμαρμένῃ τε καὶ τῷ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια, καὶ μὴ, κατὰ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Antt. 13, 5. 9: *οἱ Φαρισαῖοί τινα καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ'ἐφ ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι.* Ib. 18, 1. 3: *Πράσσεσθαι εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς, ὁρμῆς ἀφαιροῦνται. Δοκῆσαν τῷ θεῷ κράσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας.*

[3]) Apgsch. 23, 8: „Denn die Sadducäer sagen: es sei keine Auferstehung, weder Engel, noch Geist; die Pharisäer bekennen Beides.“

standes, den sie im Scheol gehabt haben, einst mit andern Körpern verbunden werden und ein neues Leben auf Erden beginnen.[1]) Diese Lehre ist aber keine Seelenwanderung, wie viele Gelehrte die pharisäische Ansicht von der Fortdauer der Seele nach dem Tode bezeichnen.

B) Die Sittenlehre der Pharisäer charakterisirt sich durch eine rigoristische, pedantische Anhänglichkeit an den Buchstaben des Moral- und Ritualgesetzes und der väterlichen Ueberlieferungen. Die gesetzliche äußere That allein ohne Rücksicht auf die Lauterkeit der innern Gesinnung hatte bei ihnen Werth. Mit der kleinlichsten Genauigkeit beobachteten sie daher äußere Gesetzespflichten — Beten, Fasten, Almosen, Waschungen, Zehntenabgabe,[2]) während sie sittliche Gesinnung nicht nur nicht erstrebten,[3]) sondern selbst Lastern

---

[1]) Josephus, antt. 18, 1. 3: *ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις καὶ τιμὰς, οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε καὶ ταῖς μὲν εἰργμόν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.* Ib. Bell. Jud. 2, 8. 13: *ψυχὴν πᾶσαν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.* Vgl. Matth. 14, 2. 16, 14.

[2]) Matth. 9, 14: Warum fasten wir und die Pharisäer so oft, deine Jünger aber fasten nicht? Matth. 23, 23: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr die Krausemünze, Anis und Kümmel verzehntet, aber das Wichtigere des Gesetzes, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und den Glauben vernachläßiget. Dieses sollt ihr thun und jenes nicht unterlassen. Vgl. Luc. 11, 39 ff. 42, 18. 12: Ich faste (sagt der Pharisäer) zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von Allem, was ich besitze.

[3]) Matth. 5, 20: „Ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen." 23, 3: „Darum haltet und thut Alles, was sie (die Pharisäer) euch sagen; nach ihren Werken aber sollt ihr nicht thun: denn sie sagen es wohl, thun es aber nicht." Vgl. V. 25.

sich hingaben [1]) und überhaupt eine laxe Moral hatten. [2]) Als ihr Grundcharakter tritt Ehrsucht, Habsucht und Heuchelei [3]) hervor. Hieraus erklärt sich die ernste Züchtigung ihrer äußeren Scheingerechtigkeit durch Christus, der sie nennt blinde Führer, die Mücken durchseigen, aber Kameele verschlucken, und Heuchler, welche übertünchten Gräbern gleichen, die zwar von Außen schön in die Augen fallen, innerhalb aber voll sind von Todtengebeinen und jeglicher Unreinigkeit. [4])

---

[1]) Matth. 23, 25: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr den Becher und die Schüssel von Außen reiniget, inwendig aber voll des Raubes und der Unreinigkeit seid. Vgl. V. 26 ff. Joh. 8, 7. Hieros. Sota 20, 1.

[2]) Matth. 15, 3 ff. 23, 16 ff. Vgl. Josephus, antt. 12, 9. 1.

[3]) Matth. 6, 2. 5. 15, 7 ff. 23, 5 ff. 15 ff. u. m. a.

[4]) Matth. 23, 24. 27. Auch der Talmud spricht (Sota 20, 3. 22, 2 und S. 3, 2) von schlechten oder falschen Pharisäern, die von den Altrabbinen in folgende sieben Klassen getheilt werden:

„a) פָּרוּשׁ שִׁכְמִי, Sichemitische Pharisäer, welche die Zeichen der äußeren Ceremonialfrömmigkeit eitlen Nutzens und Ruhmes wegen zur Schau tragen. Sie sind nach Sichem, dem Sohne Hemors, ohne Zweifel deshalb so benannt worden, weil, gleichwie Sichem nicht aus Liebe zu Gott sich und sein Volk beschneiden ließ, sondern, um die Dinah, Tochter des Jakob mit der Lea, zur Frau zu erhalten (Gen. Kap. 34.), ebenso diese Pharisäer ihre Werke nicht zu Gottes Ehre verrichteten, sondern um von den Menschen gepriesen zu werden.

b) פָּרוּשׁ נִקְפִּי, schleichende Pharisäer, die aus übergroßer Demuth und Abtödtung den Kopf hängen ließen, die Füße kaum vom Boden aufhoben, und die nach dem Talmud sagten: „Mache mir es leicht, ich habe ein frommes Geschäft.“

c) פָּרוּשׁ קִזַּאי (d. h. der die Wand mit Blut bespritzt), solche, die an den Wänden der Häuser umhergehen und ihre Augen fast geschlossen halten, um kein Weib oder eine Jungfrau anzusehen, und sich so oft stoßen und blutige Wunden am Kopfe sich zuziehen.

d) פָּרוּשׁ מְדוּכְיָא, Pharisäer des Mörsers, die eine Mütze in der Form eines Mörsers tragen, damit ihre Augen bedeckt seien und nicht ausschweifen können.

e) פָּרוּשׁ אֵדְעָה מָה חוֹבָתִי וְאֶעֱשֶׂה, die Pharisäer, welche öffentlich und stolz sagen: „Ich möchte wissen, was meine Pflicht ist, und ich will sie

2. Die Sadducäer.

Ueber den Ursprung dieser Sekte sowie über die Ableitung ihres Namens haben wir verschiedene Nachrichten. Die jüdische Tradition führt sie auf einen gewissen Zadok zurück, einen Schüler des Antigonus Socho in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr., welcher den Grundsatz seines Lehrers: die Tugend müsse ohne Rücksicht auf Belohnung geübt werden,[1]) zur Leugnung des jenseitigen Lebens und der Vergeltung in demselben umgedeutet habe. Nach Epiphanius dagegen wäre der Name „Sadducäer" ein Ehrenname, abgeleitet von צַדִּיק, der Gerechte.[2]) Es läßt sich weder aus innern noch äußern Gründen entscheiden, welche Ansicht die richtige sei. Die des Epiphanius scheint indeß die wahrscheinlichere zu sein, da einerseits die Auctorität der rabbinischen Gewährsmänner nicht bedeutend ist, insofern jene Nachricht nur bei jüngeren Rabbinen sich findet, andererseits die Möglichkeit sehr nahe liegt, daß die Sadducäer in ihrer Opposition gegen die Pharisäer, sich ebenso wie diese einen Ehrennamen beigelegt haben.

---

erfüllen," oder die behaupten, sie hätten alle ihre Pflichten erfüllt, und Niemand könne ihnen eine Vernachläßigung derselben nachweisen. Sie rechtfertigten sich also selber, und rühmten sich ihrer Gerechtigkeit.

f) פָּרוּשׁ יִרְאָה, die Pharisäer, die aus Furcht vor der Strafe Gutes thun.

g) פָּרוּשׁ אַהֲבָה, die Pharisäer, welche Gutes thun aus Liebe, nämlich zum Solde oder Lohne, das Gesetz mehr der Belohnung wegen erfüllen. — Diese genannten sieben Arten von Pharisäern nennt der Talmud gefärbte und setzt ihnen die wahren Pharisäer entgegen, die Alles, was jene aus unreinen Absichten thun, aus reiner Liebe zu Gott erfüllen." Kalthoff, Handbuch der hebräischen Alterthümer. S. 164 u. 165.

[1]) Ne sitis tanquam servi, qui ministrant hero ea conditione, ut accipiant mercedem; sed estote tanquam servi, qui ministrant hero non ea conditione, ut accipiant mercedem, sitque timor coelorum (dei) in vobis. Pirke Aboth. 1, 3.

[2]) Vgl. Epiphan. haeres. 14: ἐπονομάζουσιν ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους, δῆθεν ἀπὸ δικαιοσύνης τῆς ἐπικλήσεως ὁρμωμένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη.

In ihren Lehren, über welche wir außer den Schriften des neuen Testaments keine andern Quellen besitzen, als die fragmentarischen Nachrichten des Josephus und des Talmud, bildeten sie den entschiedensten Gegensatz zu der Sekte der Pharisäer und verwarfen daher

1) alle von den Pharisäern so hoch gestellten Traditionen und erkannten nur das Gesetz als maßgebende Auctorität an.[1]) Unter diesem geschriebenen Gesetz verstanden sie aber nicht blos die Thora, wie nach dem Vorgange von Tertullian (praescr. haer. 45.), Hieronymus (ad Mt. 22, 31 sq: quinque tantum libros Mosis recipiebant Sadduc., prophetarum vaticinia respuentes.) und Origenes (contr. Cels. 1, 49.) Viele[2]) irrig behauptet haben, sondern alle Schriften des A. T. Canons. Dafür spricht:

a) die Nachricht des Josephus (contr. Apion. 1, 8.),[3]) nach welcher alle Juden ohne Ausnahme die 22 Bücher des hebräischen Canons für göttliche Schriften gehalten haben;

b) daß die Sadducäer sowohl Beisitzer im Synedrium waren (Apstg. 23, 6. ff.), als auch mitunter zur Würde des Hohenpriesterthums gelangten, was ihre Feinde, die Pharisäer,

---

[1]) Josephus, antt. 13, 10. 6: *Νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* Ib. 18, 1. 4: *Φυλακῆς οὐδαμῶν τινῶν μεταποίησις αὐτοῖς (Σαδδ.) ἢ τῶν νόμων.* Vgl. Elias Lev. unter צדוק: S. negarunt legem ore traditam, nec fidem habuerunt nisi ei, quod in lege scriptum erat.

[2]) Prideaux, Connex. II, 413. Voß, idololatr. 1, 10. Paulus, Comm. I, 285. u. m. a.

[3]) *Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία .... Πᾶσι δὲ συμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

keinesfalls zugegeben haben würden, wenn sie nicht alle heiligen Schriften anerkannt hätten;

c) daß endlich nicht blos Pharisäer gegen Sadducäer Stellen aus den Propheten und Hagiographen (Gemar. Sanhedr. 11, 2.), sondern auch Sadducäer selbst prophetische Stellen (Chol. 87, 1.) in principiellen Streitfragen als Beweisgründe gebrauchen.

Aus der Verwerfung der traditionellen Observanzen erklärt es sich, daß die Sadducäer in vielen Stücken des äußerlich religiösen Lebens von den übrigen Juden bedeutend abwichen, ja als Priester selbst im Tempel Aergerniß gaben. [1])

2) Die Sadducäer leugneten das Dasein der Engel, die qualitative Verschiedenheit zwischen Leib und Seele des Menschen, die Auferstehung des Leibes und folglich auch die Belohnung und Bestrafung nach dem Tode.[2])

3) Die sittlichen Handlungen des Menschen machten sie einzig und allein vom freien Willen abhängig, leugneten also die göttliche Gnadeneinwirkung und die Vorsehung. [3])

Die Mitglieder dieser Sekte, welche nach Josephus (Antt. 13, 10. 6.) meist aus Reichen und Vornehmen bestand, waren zwar an Zahl im Verhältniß zu den Pharisäern gering, wußten aber durch ihren Reichthum und durch ihr Ansehen zu einfluß-

---

[1]) Vgl. Mischna, Trakt. Succa 4, 9.

[2]) Matth. 22, 23. Marc. 12, 18. Luc. 20, 27. Apstg. 23, 8. Josephus, antt. 18, 1. 4: *Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι.* Ib. Bell. Jud. 2, 8. 14: *Ψυχῆς τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ᾽ ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν.*

[3]) Josephus, antt. 13, 5. 9: *Σαδδουκαῖοι τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὔτε κατ᾽ αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ᾽ ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.* Ib. Bell. Jud. 2, 8. 14: *Τὴν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾷν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾷν τίθενται. Φασὶ δὲ ἐπ᾽ ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι.*

reichen Stellen im Synedrium, ja selbst zum Hohenpriesterthum zu gelangen. Wenn sie auch mit den Pharisäern in beständiger Feindschaft lebten, so machten sie doch mit ihnen gemeinschaftliche Sache, als es die Beseitigung Christi und seiner heiligen Lehre galt.[1]) Gegen das Ende des jüdischen Staats wurden sie vom Judenthum förmlich ausgeschlossen[2]) und gingen nach und nach unter.

3. Die Essener und Therapeuten.

Der Name Essener oder Essäer (*Ἐσσηνοί, Ἐσσαῖοι*), nach Josephus[3]) abzuleiten von dem aram. אסא, syr. ܐܣܐ, er heilte (entweder von leiblichen, oder im übertragenen Sinne von geistigen Uebeln), bezeichnet Leibes- oder Seelenärzte = *θεραπευταί*. Man hat seit der frühesten Zeit die Essener und Therapeuten bald für völlig gleich, bald als von einander verschieden angesehen. Am richtigsten fassen wir beide als Zweige eines Stammes; denn, wie schon Philo bemerkt,[4]) die Essener waren Practiker und die Therapeuten Theoretiker, welche, eingeschlossen in ihren Zellen, die Contemplation als das höchste Ziel verfolgten.

Die Quellen über die Lehren und das Leben der Essener sind Philo und Josephus. Der Aufnahme in diese Sekte ging ein dreijähriges Noviziat, eine Zeit der Prüfung voraus, und erst nach Ablauf dieser Frist erfolgte die feierliche Aufnahme unter Leistung eines Eides, der nur in diesem einen Falle abgelegt wurde, während sonst jeder Eid auf's Schärfste verboten war. Innerhalb der Genossenschaft bestanden vier verschiedene

---

[1]) Vgl. Matth. 12, 38. 16, 1. 6. 11. Luc. 20, 27. Apgsch. 4, 1. 5, 17.

[2]) Mischna, Nidda 4, 2.

[3]) Bell. jud. 2, 8. 6.

[4]) De vit. contempl. (Mang. II, 471): *Ἐσσαίων .... οἱ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, — αὐτίκα καὶ περὶ τὴν θεωρίαν ἀσπασαμένων, ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος, τὰ προσήκοντα λέξω.*

Grade, von denen jeder höhere Geheimnisse enthielt. Der in einem höheren Grade Stehende mied aus Furcht vor Verunreinigung jeden in einem niederen Grade sich Befindenden. Die Mitglieder waren streng verpflichtet, die ihnen eröffneten geheimen Lehren sowie die geheimen Schriften, welche die Gesellschaft besaß, Niemandem mitzutheilen, weshalb auch das esoterische Element ihrer Lehren dunkel erscheint. Im Ganzen stimmen ihre religiösen Grundansichten, die durch alexandrinische Theosophie mannigfach modificirt sind, am Meisten mit denen der Pharisäer überein. Als göttliche Offenbarung erkannten sie nur die Schriften Mosis an, welche sie διὰ συμβόλων, d. h. allegorisch deuteten.[1]) Bei dieser Deutung vertrauten sie auf göttliche Erleuchtung, ohne welche der Mensch die Schrift nicht zu erfassen vermöge.[2]) In Erfüllung des mosaischen Gesetzes wetteiferten sie in Bezug auf einzelne Punkte mit den Pharisäern. Die Sabbathfeier beobachteten sie z. B. weit peinlicher, als diese; sie bereiteten ihre Speisen nicht nur am Tage vorher, um nicht am Sabbath Feuer anzuzünden, sie wagten sogar nicht einmal, an diesem Tage irgend ein Gefäß von seinem Platze zu bewegen, noch selbst ihre Nothdurft zu verrichten.[3])

Dabei verwarfen sie aber einen andern, sehr wichtigen Theil des mosaischen Gesetzes, die Opfer, und hielten die bei ihnen üblichen Reinigungen für besser.[4]) Dieser Widerspruch erklärt sich aus dem Einfluß, welchen die heidnische Theosophie auf die Gestaltung ihrer Lehren ausübte.

Die Essener faßten Gott als reinstes Lichtwesen auf, dessen Sinnbild die Sonne war, der sie eine besondere Verehrung

---

[1]) Philo, quod omnis probus sit liber p. 458.

[2]) Philo, l. c.

[3]) Josephus, bell. jud. 2, 8. 9. Vgl. Porphyr. de abst. 4, 13.

[4]) Josephus, antt. 18, 1. 5.

erwiesen. Vor Sonnenaufgang sprachen sie von nichts Profanem, sondern richteten gewisse von den Vätern ererbte Gebete an die Sonne, sie anflehend, daß sie sich erheben möge.[1]) Sie hatten auch eine ausgebildete Dämonen- und Engellehre. Die Weltregierung hielten sie als durch die *εἱμαρμένη*, d. h. die göttliche Vorsehung oder Vorherbestimmung bedingt,[2]) und vom Leibe des Menschen behaupteten sie, daß er eine Fessel des aus dem feinsten Aether hervorgegangenen Geistes sei, in welchen dieser, durch eine natürliche Attraktionskraft angezogen, sich einsenke. Nach der Befreiung aus den Fesseln des Körpers werde die Seele frohlocken und jenseits des Meeres auf glücklichen Inseln eines seligen Lebens sich erfreuen, wenn sie tugendhaft geblieben sei, dagegen in einem unterirdischen Kerker ewig bestraft werden, wenn sie böse gewesen.[3])

Die meisten Essener lebten ehelos, nicht blos deshalb, weil sie die Ehe überhaupt verwarfen, sondern weil sie alle Weiber für untreu hielten.[4]) Daher nennt sie auch Plinius das „ewige“ Volk, in welchem Niemand geboren werde.[5]) Um nun ihre Genossenschaft nicht aussterben zu lassen, nahmen sie fremde Kinder bei sich auf und erzogen sie nach ihren Grundsätzen; eine andere Klasse von Essenern heirathete jedoch, und zwar zur Erzielung der Nachkommenschaft, worin sie den höchsten und einzigen Zweck des ehelichen Zusammenlebens fand.[6])

Das Vermögen Aller war Gemeingut und bestand theils in den Gütern, welche der Einzelne bei der Aufnahme in die Gesellschaft zum allgemeinen Gebrauch hatte hergeben müssen, theils in dem Ertrag ihrer Arbeiten, des Ackerbaues, der Vieh-

---

[1]) Josephus, bell. jud. l. c.

[2]) Josephus, antt. 13, 5. 9: *πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν.*

[3]) Joseph. bell. jud. l. c.

[4]) Joseph. l. c.: *μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.*

[5]) Philo, fragm. tom. II. p. 633.

[6]) Joseph. l. c.

zucht und der Ausübung der Heilkunde, in welcher sie große Kenntniß besaßen. [1])

Zur Zeit des Philo und Josephus betrug die Zahl dieser Sekte nach den übereinstimmenden Berichten beider Schriftsteller [2]) über viertausend.

Im Allgemeinen zeichneten sie sich durch sittlichen Ernst, Wohlthätigkeit, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Pietät, überhaupt durch ein frommes Leben unter den übrigen Juden aus. [3])

Aus dem Vorhandensein dieser verschiedenen Parteien am Schluß der Entwickelungs-Periode der A. T. Offenbarung dürfen wir doch keineswegs folgern, daß die Religion des alten Bundes in jener Zeit von Irrthümern umstrickt, und das religiöse Leben dem Verderben anheimgefallen sei. Waren auch einzelne Lehrer und Synagogenvorsteher von der wahren Lehre abgewichen, gab es auch mehrere sich gegenseitig befeindende, von Irrthümern und Vorurtheilen nicht freie Sekten: so war doch die A. T. Religion bei dem auserwählten Volke im Ganzen rein erhalten worden bis zur Fülle der Zeit. Der zwölfjährige Jesus begab sich ja im Tempel in die Mitte der Lehrer und Zuhörer, und Matth. 23, 2—4 versichert der Heiland ausdrücklich: „Auf dem Stuhle Moses sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Darum haltet und thut Alles, was sie euch sagen.“ Gab es doch zur Zeit des tiefsten Verfalls der pharisäischen Sekte in den Tagen Christi gute und brave Pharisäer. Zu ihnen gehörten der Rathsherr Joseph von Arimathäa, [4]) der Pharisäer Nicodemus, [5]) Rabbi

---

[1]) Joseph. l. c. II, 8. 3. Antt. 8, 2. 5.

[2]) Philo, quod omnis probus sit liber II, p. 457, u. Joseph. antt. 18, 1. 5.

[3]) Philo, l. c. Joseph. bell. jud. II, 8, 2—13.

[4]) Matth. 27, 57. Marc. 15, 43. Luc. 23, 51.

[5]) Joh. 3, 1. 7, 50 ff. 19, 39 ff.

Gamaliel,[1]) der Apostel Paulus[2]) und gewiß noch viele Andere, welche, wie Simeon,[3]) gerecht und gottesfürchtig waren und auf den Trost Israels warteten.

---

[1]) Apstg. 5, 24.

[2]) Philipp. 3, 5: „Ich bin beschnitten am achten Tage, bin vom Geschlechte Israel, aus dem Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, dem Gesetze nach ein Pharisäer."

[3]) Luc. 2, 15.

II.

Besonderer Theil.

Die alttestamentliche Lehre über Gott, sein Verhältniß zur Welt überhaupt, und zum Menschen insbesondere.

Erster Abschnitt.

Alttestamentliche Lehre über Gott.

Erstes Kapitel.

Lehre über Gottes Wesenheit an sich.

§. 23.

Die Geistigkeit Gottes.

Gott ist nach der Lehre des A. T. ein rein geistiges Wesen. Negativ wird dies bezeichnet:

a) durch die Aussprüche, daß man Gott selbst, sein Angesicht nicht schauen könne. „Mein Angesicht kann man nicht sehen," sagt Gott zu Moses Exod. 33, 23 (Vgl. 33, 18 ff.);

b) durch das Gebot, Gott bildlos zu verehren, weil er,

wie ausdrücklich als Motiv angegeben wird, keine Gestalt habe. Exod. 20, 4. Deut. 4, 12—20.

Positiv wird die reine Geistigkeit ausgesprochen Jes. 31, 3: „Die Aegypter sind Menschen und nicht Gott, ihre Rosse Fleisch und nicht Geist." Hier sind Gott (אֵל) und Geist (רוּחַ) offenbar in Parallele gestellt, ebenso wie die Gegensätze Mensch (אָדָם) und Fleisch (בָּשָׂר).

Als Geist ist Gott auch zugleich persönlich. Daß das A. T. durchweg von der Voraussetzung eines persönlichen Gottes ausgehe, bedarf gar keines Beweises. Diese Lehre tritt überall hervor, wo Gott als erkennendes und wollendes Wesen geschildert wird, überall, wo Gott in der heiligen Schrift das Wort Ich ausspricht.[1])

Da das Wesen der reinen Geistigkeit das Materielle durchaus ausschließt, so scheinen mit ihr die im A. T. vorkommenden Anthropomorphismen in Widerspruch zu treten.[2]) Anthropomorphismen sind nämlich Darstellungen der Attribute Gottes, welche aus dem Gebiete des menschlich — Körperlichen (μορφή) hergenommen sind, so daß die Vorstellung von Gott als einem menschlichen Wesen zu Grunde zu liegen scheint. Solche anthropomorphische Ausdrücke finden sich in den Büchern des alten Testaments, besonders in den älteren sehr häufig. Denn es werden Gott

a) Gestalt und Glieder des menschlichen Körpers beigelegt, wie Arme, Hände (insbesondere die Rechte), Finger, Antlitz, Augen, Ohren, Mund, Nase u. dgl.

---

[1]) Vgl. hierüber Staudenmaier, christ. Dogmatik, II, 284 ff.

[2]) Viele, wie v. Bohlen und A., haben in dem Gebrauch der Anthropomorphismen den Beweis einer niedern Stufe des religiösen Bewußtseins und des A. T. Gottesbegriffs gefunden. Die englischen Deisten fanden darin sogar die rohesten Vorstellungen von Gott und gründeten darauf ihre Angriffe gegen den göttlichen Charakter der alttestamentlichen Schriften. Vgl. v. Lilienthal, die gute Sache der Offenbarung. IV, 788 ff.

b) Es werden ihm ferner Aeußerungen oder Thätigkeiten dieser Glieder zugeschrieben. Gott bildet den Menschen aus dem Staube der Erde, haucht ihm den Odem des Lebens ein, pflanzt einen Garten, lustwandelt im Garten, verschließt die Thüre der Arche und nimmt bei Abraham eine Mahlzeit ein. Er sieht, hört, spricht, ruft, riecht und erscheint bald als wachend, bald als schlafend.

Allein durch alle diese Darstellungen sollen nur analog oder bildlich Thätigkeiten Gottes bezeichnet werden. Alle Anthropomorphismen sind also nur Uebertragungen oder bildliche Ausdrücke und beruhen einerseits auf der Unergründlichkeit des göttlichen Wesens, andererseits auf dem Unvermögen des Menschen, die von Gott ihm gesetzten Schranken überschreiten zu können, sowie endlich auf dem Mangel der hebräischen Sprache an abstrakten Ausdrücken. [1])

Daß die Anthropomorphismen des A. T. nur bildliche Bezeichnungen von Gottes Eigenschaften und Thätigkeiten sind, zeigt

1. der Umstand, daß auch andere, selbst aus der Thierwelt hergenommene Vergleichungen sich vorfinden. So wird Gott verglichen mit einem brüllenden Löwen (Hos. 11, 10.),

---

[1]) Viele finden den tieferen Grund, warum die Uebertragung gerade vom **menschlichen** Körper hergenommen werde, darin, daß der Körper des Menschen ein Symbol, ein Bild des Geistes sei, welcher nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden. Vgl. Hävernick, l. c. S. 51 f., und König, l. c. S. 198 f.: „Ebenbild Gottes ist der Mensch allerdings nur durch den Geist, durch die das Wesen dieses constituirenden Momente der Intelligenz, des Willens, der Unsterblichkeit; aber Träger und Organ dieses gottebenbildlichen Geistes ist der Leib, und dieser hat seine Organisation nach der göttlichen Idee des höheren menschlichen Wesens und seiner Bestimmung erhalten, er ist also selbst wieder Bild des Geistes, dessen Träger er ist, somit das Bild des Bildes Gottes; mittelbar durch den ebenbildlichen Geist wird er daher in einem gewissen Sinne auch Reflex des Urbildes und ist als dieses geeignet, als Medium zu dienen für die Darstellung desselben.“

mit einem Bären (Hos. 13, 7 f.) und mit einer Motte (ibid. 5, 12.). Wie man aus diesen Vergleichungen nicht auf zoomorphische Elemente und Vorstellungen schließen kann, ebenso wenig kann man aus den anthropomorphischen Darstellungen folgern, daß man im A. T. einen niedrigen und beschränkten Gottesbegriff in sinnlich menschlicher Anschauung gehabt habe.

2. Es finden sich viele Stellen im A. T., welche die Vorstellung von Gottes Körperlichkeit ausschließen und somit das richtige Verständniß der anthropomorphischen Ausdrücke vermitteln. Während an mehreren Stellen vom Auge Gottes, vom Sehen Gottes gesprochen wird, heißt es Job 10, 4: „Hast du (Gott) denn Augen eines Sterblichen? Siehst du, wie Menschen sehen?“ Während nach Ps. 44, 24 Gott ein Schlafen zugeschrieben wird, heißt es Ps. 121, 4 von Gott: „Sieh, er schlummert nicht, nicht schläft der Hüter Israels.“

3. Endlich zeigt das Verbot (Exod. 20, 4 ff.), Gott durch irgend ein Bild zu verehren oder darzustellen, daß Gott durchaus nicht in leiblicher Form gedacht wurde. [1])

---

[1]) Treffend sind in dieser Beziehung die Bemerkungen des Novatian de Trinit. cap. VI: „Efficaciae divinae per membra monstrantur, non habitus Dei, nec corporalia lineamenta ponuntur. Nam et cum oculi describuntur, quod omnia videat, exprimitur. Et quando auris, quod omnia audiat, proponitur. Et cum digitus, significantia quaedam voluntatis aperitur; et cum nares, precum quasi odorum perceptio ostenditur, et cum manus, quod creaturae sit omnis auctor, probatur, et quando brachium, quod nulla natura contra robur ipsius repugnare possit, edicitur, et quando pedes, quod impleat omnia, nec sit quidquam, ubi non sit Deus, explicatur. Neque enim sunt ei aut membra aut membrorum officia necessaria, ad cujus solum etiam tacitum arbitrium et serviunt et adsunt omnia. Cur enim requirat oculos, qui lux est? aut cur quaerat pedes, qui ubique est? aut cur ingredi velit, cum non sit, quo extra se progredi possit? aut cur manus expetat, cujus ad omnia instituenda artifex

§. 24.

Die Aseität und Causalität Gottes.

1. Die Aseität oder das absolute Sein und Leben Gottes aus und durch sich selbst wird im A. T. ausgesprochen:

a) in der Bezeichnung עֶלְיוֹן (LXX. ὕψιστος, Vulg. altissimus), der Höchste, wodurch Gott als ein Wesen geschildert wird, welches in Bezug auf den Grund und den Ursprung seines Seins von keinem andern Sein abhängig ist. Denn weil er aus und durch sich selbst ist, ist Gott der Höchste. Ps. 83, 19: „Mögen erkennen (die Feinde Gottes), daß dein Name allein Jehova, daß du der Höchste bist über die ganze Erde." In dieser Aseität liegt die größte Tiefe des göttlichen Lebens, welche den schwachen Sterblichen, der sie zu ergründen nicht im Stande ist, mit heiliger Scheu und Ehrfurcht erfüllt. Ps. 47, 3: „Jehova der Höchste ist furchtbar (נוֹרָא)." [1])

b) Die Aseität wird ferner durch die Häufung der Gottesnamen אֵל אֱלֹהִים יְהוָה (Ps. 50, 1.) ausgedrückt, insofern durch dieselbe die ganze Fülle der göttlichen Wesenheit bezeichnet werden soll. [2])

---

est et silens voluntas? nec auribus eget, qui etiam tacitas novit voluntates: aut propter quam causam linguam quaerat, cui cogitare jussisse est? Necessaria enim haec membra hominibus fuerunt, non Deo: quia inefficax hominis consilium fuisset, nisi cogitamen corpus implesset: Deo autem non necessaria, cujus voluntatem non tantum sine aliqua molitione opera subsequuntur, sed ipsa statim opera cum voluntate procedunt. Caeterum ipse totus oculus, quia totus videt; et totus auris, qui totus audit; et totus manus, qui totus operatur; et totus pes, qui totus ubique est." (Vgl. Augustin, epist. III, ad Fortun. enarrat. in ps. 109. Gregor Naz., orat. 31 u. 32.

[1]) Vgl. Pss. 92, 9. 145, 3.

[2]) Auch im Namen Jehova kann man die Aseität ausgesprochen finden; denn wenn auch derselbe zunächst die Unveränderlichkeit

2. Die absolute Causalität, wonach Gott die alleinige Ursache und der Urgrund alles endlichen Seins und Lebens ist, wird im A. T. sowohl im Allgemeinen in concreter Darstellung der Eigenschaften der Allmacht, Größe und Erhabenheit Gottes, als auch im Besonderen dadurch geschildert, daß Gott genannt wird die Quelle des Lebens (Ps. 36, 10.), Gott des Lebens (Ps. 42, 9. Sir. 23, 4.), der Herr und Spender des Lebens (Pss. 21, 5. 30, 6. 104, 29. 30.), die Schutzwehr und Feste des Lebens (Ps. 27, 19.) und der lebendige Gott (Jos. 3, 10. Ruth 3, 13. 1. Sam. 14, 41. 2. Sam. 2, 27. 2. Kön. 19, 4. Job 27, 2. Pss. 42, 3. 84, 3. Jer. 23, 24. Ezech. 5, 11. 14, 15. u. v. a.).

§. 25.

Die Namen Gottes.[1])

Wie keine Definition, so drückt auch eigentlich kein Name Gottes Hoheit und Fülle aus. Die heiligen Väter bezeichnen daher Gott als den Namenlosen (ἀνονομαστικον);[2]) denn

---

des göttlichen Seins und Wollens ausdrückt (vgl. §. 25, V, b.), so deutet er doch auch implicite seiner Etymologie nach auf das Sein an sich oder die absolute Realität hin.

[1]) Ueber die A. T. Gottesnamen vgl. Hieronym. de decem nominibus Dei ad Marcellam, und aus neuerer Zeit: Hengstenberg: Beitr. zur Einl. in's A. T., auch unter dem Titel: die Authentie des Pentat. II, S. 181—414. Keil, über d. Gottesnamen im Pent. In der Zeitschr. für d. gesammt. luth. Theologie, herausgeg. von A. G. Rudelbach und Guerike. 12. Jahrg. 2. H. S. 215 ff. Gesenius, thesaur. Drechsler, Einh. u. Echth. der Gen. Hävernick, Einl. I, 2. S. 203 ff. u. Vorles. über die Theol. des A. T. S. 37 ff. Tuch, Comm. zur Genes. S. XXXIII—L. Welte, Nachmosaisch. im Pentat. S. 84 ff. Steudel, Vorles. über A. T. Theolog. Baumgarten, Comm. I, 1. S. 30 ff. Delitzsch, bibl. proph. Theol. S. 120 ff. Desselb. Symbol. ad Psalm. illustr. S. 29. Kurtz, Einh. der Genes. S. LXIII. ff. Reinke, Beitr. III, 3 ff.

[2]) Justin, Apol. I, 61. Coh. 21. Theoph. ad Autol. I, 3.

beim Menschen dient der Name zur Unterscheidung, um Verwechslung zu vermeiden. Gott, als das absolute Wesen kann aber mit Niemand verwechselt werden. Indeß finden sich nicht blos im neuen, sondern auch im alten Testament verschiedene Gottesnamen, welche jedoch immer nur einzelne, bestimmte Momente des göttlichen Seins hervorheben, nie die ganze Wesenheit Gottes bezeichnen. Für die Ermittelung der religiösen Ideen und Vorstellungen über Gott sind aber diese Namen von großer Wichtigkeit, mögen wir auf die Etymologie oder auf den Gebrauch derselben achten.

Die im alten Testament vorkommenden Gottesnamen sind:

I. אֱלֹהִים, eine Pluralform (von dem seltenen, meist nur in der Poesie mit Ausnahme von Nehem. 9, 17. 2. Chron. 32, 15 vorkommenden Singular אֱלוֹהַּ), welche auf doppelte Weise abgeleitet wird, entweder von אָלַהּ = أله stupuit, tremuit, pavore correptus fuit, scheuen, fürchten,[1]) oder von אָלַהּ = אָלָה = אול, stark, mächtig sein.[2]) Nach der ersten Ableitung wäre demnach der Grundbegriff der Furcht und Verehrung, nach der zweiten der der Kraft und Macht der vorherrschende. Für die erste Ableitung spricht a) daß Gen. 31, 42 Gott פַּחַד יִצְחָק, d. h. der Gegenstand der Furcht Isaaks genannt wird, und 31, 53 Jakob bei der Furcht (פַּחַד) Isaaks, seines Vaters, schwört; b) daß diese Vorstellung auch ganz naturgemäß die nächste des nach dem Sündenfall vorhandenen Gottesbewußtseins ist.

In der Pluralform finden mehrere Gelehrte nach dem

Clem. Strom. V, 12. 13. Origen. adv. Cels. VI, 65. Augustin, doctr. christ. I, 5: Non enim facile nomen, quod tantae excellentiae conveniat, potest inveniri.

[1]) So Schultens, Pareau (disput. de mystic. sacri codicis interpretatione), Hengstenberg, Steudel, Hävernick u. m. a.

[2]) Gesenius (thesaur.), Tuch (Comm. in Gen. S. XXXIX.), Delitzsch (symbol. ad Pss. S. 29.), Kurtz (die Einh. der Gen. u. Geschichte des A. B. I, S. 289), Reinke (Beitr. III, 140 ff.).

Vorgange einiger Kirchenväter die **Trinität**, welche Auffassung §. 28 sub 1 genauer besprochen werden wird. Verwerflich ist die Ansicht jener,[1]) welche nach dem Vorgange des Clericus den Plural als ursprünglich eine Mehrheit von Göttern bezeichnend, sonach als dem Polytheismus angehörend, betrachten. Denn dagegen spricht die geschichtliche Thatsache, daß die alttestamentliche Religion vom Monotheismus ausgegangen ist, und daß auch in späterer Zeit, zur Zeit der Propheten, in welcher auch jene Gelehrten den Monotheismus der Hebräer zugeben, die Verfasser der heiligen Schriften den Namen **Elohim** vom **wahren** Gott gebrauchen. Wie hätten dies die Propheten thun können, wenn in diesem Namen der Polytheismus, gegen den sie mit allen Kräften eiferten, gelegen hätte! Wie entfernt dem genannten Namen die Idee des Polytheismus gewesen sei, zeigt noch der Umstand, daß er auch von **einzelnen** Götzen des Heidenthums gebraucht wird; so von Dagon Exod. 32, 1. 23, 32. 1. Sam. 5, 7, vom Baal-Zebub Exod. 17, 43. 2. Kön. 1, 2, und von der Astarte 1. Kön. 11, 5.

Die Pluralform אֱלֹהִים erklärt sich einfach aus dem **besonderen Gebrauch** des **Plural** im Hebräischen. Um nämlich den Begriff irgend eines Ausdrucks zu verstärken, um die Fülle und Größe irgend eines Begriffs im **eminenten** Sinne zu bezeichnen, gebraucht der Hebräer den Plural. So ist das Abstraktum חָכְמוֹת, Weisheit, in Jes. 19, 4 und in den Sprichwörtern die Weisheit *κατ' ἐξοχήν*, die sapientia per eminent., die Weisheit, in welcher alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß liegen. Ebenso wird durch die Plurale אוּרִים וְתֻמִּים (LXX: *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, Hieronym. doctrina et veritas)

---

[1]) **Bauer** (Mythol. der Hebr. I, S. 118, u. Theol. des A. T. I, 20 ff.), **Herder**, **De Wette** (Beitr. I, S. 197.), **Ewald** in s. früh. Schr. Compos. der Genes. S. 32. u. gr. Gramm. S. 641, v. **Cölln** (S. 97.), **Hartmann** (Hist. krit. Forsch. über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der 5 Bücher Moses. 122 ff.) und **Peter v. Bohlen** (Comm. zur Genes.).

Licht und Untrüglichkeit in höchster Potenz bezeichnet. In diesem Sinne wird daher auch mit Recht der Plural אֱלֹהִים als pluralis majestatis seu excellentiae erklärt. Andererseits liegt in der Pluralform zugleich die Unbestimmtheit, die Allgemeinheit, so daß Elohim dem lateinischen numen und unserm Ausdruck Gottheit entspricht. Hieraus erklärt es sich, daß Elohim nicht immer von dem wahren Gott, sondern auch von heidnischen Gottheiten, sowohl von einzelnen, wie oben gezeigt worden ist, als auch von vielen (Exod. 12, 12. 2. Chron. 28, 3 u. ö.) gebraucht wird. Insofern Elohim ein Plural ist, darf es nicht befremden, wenn in den älteren Büchern des alten Testaments zuweilen nach gewöhnlicher grammatischer Construktion sowohl das Verbum (Gen. 20, 13. 31, 53. 35, 7. Exod. 32, 4. 8. 2. Sam. 7, 23.), als auch das Adjektiv (1. Sam. 17, 26. Jos. 42, 19.) im Plural mit demselben verbunden werden. Aus dieser Construktion darf man aber wiederum nicht auf eine äußere Vielheit im Begriff von Elohim, auf Polytheismus schließen; denn a) es wird in mehreren Stellen die Pluralform des Verb's in Verbindung mit Elohim ausdrücklich nur auf ein Subjekt bezogen. So Exod. 32, 8.: „das sind die Elohim, die dich aus Aegypten geführt." Das Subjekt ist ein Singular, nämlich: der Stier, welchen die abgöttischen Israeliten gemacht hatten. Jos. 24, 19 heißt es von dem bestimmten Gotte Jehova: קְדֹשִׁים אֱלֹהִים הוּא! b) Auch die Singularformen אֱלוֹהַּ und יְהוָֹה werden mit dem Plural verbunden (Job 35, 10. Ps. 121, 5. im Keri.).[1])

Eine weitere Bezeichnung Gottes ist

II. אֵל, d. h. der Starke, Mächtige (abgeleitet von der Wurzel אוּל, stark, mächtig sein). Auch die Pluralform אֵלִים kommt vom wahren Gott vor Ps. 29, 1 in der Phrase: בְּנֵי אֵלִים, Gottessöhne.[2]) Dieser Gottesname wird ebenfalls, wie

[1]) Ueber den Sprachgebrauch von Elohim vgl. weiter unten unter Jehova sub. V. e.

[2]) Andere, wie Gesenius im Lexicon manuale falsch: Göttersöhne.

Elohim, im Singular sowohl als auch im Plural von den heidnischen Gottheiten gebraucht.

III. שַׁדַּי, entweder alleinstehend, oder in Verbindung mit אֵל (אֵל שַׁדַּי). Am Besten leitet man diesen Ausdruck, welchen die LXX. durch παντοκράτωρ wiedergeben, ab von שָׁדַד, validus fuit, vi valuit, so daß El Schaddai Gott der Alles Vermögende, der Allmächtige (omnipotens, Vulg.) ist. Daher findet sich dieser Name besonders in solchen Verbindungen, in welchen von der Offenbarung der Macht Gottes in der Natur oder in der Geschichte oder bei Erfüllung von Verheißungen die Rede ist. Die Endung ist nicht pluralis excellentiae, wie Gesenius glaubt, sondern Adjektivendung.

IV. אֲדֹנָי, abgeleitet von אָדוֹן, welches letztere vom ungebr. אָדַן = דּוּן, richten, herkommt. In diesem Gottesnamen liegt die Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen von Gott als seinem Herrn. Die Endung ◌ָי hat man erklärt entweder a) als eine Pluralendung, welche man mit Kamez geschrieben habe, um das ganze Wort als Gottesnamen zu unterscheiden von אֲדֹנַי „meine Herren," [1]) oder b) als Pluralsuffix (= ◌ַי), so daß Adonai ursprünglich „meine Herren" oder als pluralis majestatis „mein Herr" bedeute, aus welcher Bedeutung im Laufe der Zeit nach Abschwächung der Kraft des Suffixes die allgemeine „Herr" (ὁ κύριος, Dominus) sich entwickelt habe. Gegen diese zweite Erklärung hat man den Einwand erhoben, daß Jes. 8, 7 und Job 28, 28 Gott selbst sich Adonai nennt. Allein dieser Einwand schwindet bei der Erwägung, daß im Laufe der Zeit bei dem so häufigen Gebrauch des Wortes die Bedeutung des Suffixes nicht mehr beachtet wurde. Für die zweite Ansicht spricht aber a) daß das Wort Adonai nach dem Sprachgebrauch Vocativ in der Bedeutung: „domine mi" ist; b) daß auch Ps. 35, 23 Gott angeredet wird: אֱלֹהַי וַאדֹנָי „mein Gott und mein Herr;"

---

[1]) Gesenius, Lehrg. S. 523 ff.

c) daß Adonai nie, wie die andern appellativen Gottesnamen El, Elohim, Schaddai, mit dem Artikel vorkommt, sondern ganz wie ein nomen mit Suffix behandelt wird.

Der wichtigste unter allen Gottesnamen ist:

V. יְהֹוָה. Wir behandeln bei diesem Namen a) die Ableitung, b) die Bedeutung, c) die Vocalisation und richtige Aussprache, d) den Ursprung, e) den Gebrauch und f) das Alter desselben. In Bezug auf

a) die Ableitung

unterliegt es durchaus keinem Zweifel, daß יְהֹוָה von dem Verbum הָוָה sein, herkommt. Dieses Verbum ist die ältere Form für das gewöhnliche הָיָה, entspricht dem chald. הֲוָה und dem syr. ܗܘܐ und findet sich nur noch Gen. 27, 29 und Jes. 16, 4 (im Imperativ), während es im gewöhnlichen Sprachgebrauch schon des Pentateuch durch die Form הָיָה verdrängt ist. Daß diese Ableitung die richtige sei, zeigt Exod. 3, 14—16. Hier gibt nämlich Gott dem Moses auf seine Frage: wie er zu den Israeliten in Aegypten sagen solle, wenn sie nach dem Namen Gottes, der ihn gesandt habe, fragen würden, die Antwort: „Ich bin, der ich bin“ (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה); so sollst du sagen zu den Söhnen Israels: „ich bin (אֶהְיֶה) hat mich zu euch gesandt.“ „Und Gott sprach wiederum zu Moses,“ heißt es im folgenden Verse, „so sollst du sprechen zu den Söhnen Israels: Jehova, der Gott eurer Väter (יְהֹוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם) der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, sendet mich zu euch, das ist mein Name in Ewigkeit, so soll man mich nennen von Geschlecht zu Geschlecht.“ Hieraus ersieht man wie אֶהְיֶה und יְהֹוָה dieselbe Person bezeichnen. Gott selbst nennt sich in der ersten Person (אֶהְיֶה), und Israel nennt ihn in der dritten Person (יְהֹוָה). [1])

Aus dieser Ableitung des Namens Jehova von הָוָה = הָיָה sein, ergibt sich von selbst

---

[1]) Für diese Ableitung spricht auch Hos. 12, 6. Apoc. 1, 4. 8.

b) die Bedeutung

des Namens, indem ihm der Begriff des Seins zu Grunde liegt. Dieser Begriff ist aber nicht als eine bloße speculative Idee des absolut oder schlechthin durch sich selbst Seienden [1]) aufzufassen, sondern vielmehr auf das in der geschichtlichen Offenbarung Gottes fort und fort sich gleich bleibende unveränderliche Sein und Wirken Gottes zu beziehen. Diese Auffassung fordert der Sprachgebrauch des Relativsatzes אֲשֶׁר אֶהְיֶה sowie der Zusammenhang der ganzen oben citirten Stelle Exod. 3, 14 ff. Wird nämlich ein Verbum mit dem Relativum wiederholt, so soll dadurch angedeutet werden, daß etwas so sei und bleibe, unabhängig von irgend etwas Anderem, wie dies auch im deutschen Sprachgebrauch sich vorfindet in der Redensart: ich bin, der ich bin, d. h. ich kann mich nicht ändern. Aehnlich sind die Redensarten Exod. 33, 19: „Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarme, und ich begnadige, wen ich begnadige," d. h. die Ursache des Begnadigens ist in Gott allein und in keinem Andern zu suchen. Ebenso Joh. 19, 20: „Was ich geschrieben, hab' ich geschrieben." Der Sinn des אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה und der Zusammenhang der ganzen Stelle ist folgender: Moses soll zu den Israeliten sagen: „Der Gott eurer Väter, der Gott, der seine Fürsorge für das auserwählte Volk stets an den Vorfahren gezeigt hat, und der in dieser seiner Eigenschaft derselbe unveränderlich sein und bleiben wird, hat mich zu euch gesandt." Somit lag bei Nennung dieses Namens Gottes im Namen selbst schon der Hinweis auf das vollständige Vertrauen, welches das Volk zu Gott bei der großen vor der Thür stehenden Katastrophe des Auszugs haben sollte und mußte. Für diese Bedeutung des Gottesnamens spricht auch Malach. 3, 6: „Ich bin

---

[1]) Dieser Sinn liegt in der indischen Bezeichnung Gottes als Svayambhu = „der durch sich selbst Seiende."

Jehova und verändere mich nicht; darum seid ihr Söhne Jakobs nicht untergegangen." [1])

Es liegt also im Namen Jehova allerdings der Begriff des Seins, als des Wechsellosen, des von allem andern Sein Unabhängigen, aber dieser Begriff ist nicht abstrakt oder spekulativ gefaßt, sondern in concreter Beziehung zu den geschichtlichen Verhältnissen des Volkes Israel, welches eben darum an Jehova einen unerschütterlichen Halt hat, weil er ist, der er ist, der Unveränderliche in seinem Sein und Wirken. [2])

Aus dieser Auffassung ergibt sich die Richtigkeit des Einwurfs mehrerer protestantischen Theologen (De Wette, Hartmann, v. Bohlen, Vatke), daß der Begriff der Absolutheit Gottes zu abstrakt sei, um in einer so frühen Zeit, wie zur Zeit des Moses, verstanden worden zu sein.

c) Die richtige Vocalisation und Aussprache des *τετραγράμματον* [3]) יהוה zu bestimmen, ist höchst schwierig; denn

1) es steht fest, daß die jetzige Vokalaussprache „Jehova" nicht die ursprüngliche ist, sondern von den Vokalen des Namens Adonai herrührt. Die Juden sprachen nämlich nach dem Zeugniß des Philo, [4]) Josephus [5]) und der heiligen

---

[1]) Vgl. Hos. 12, 6.

[2]) Vgl. Steudel, Vorles. über d. Theol. des A. T. S. 148.

[3]) Von den Griechen wegen der vier Buchstaben so genannt. Dieser griechische Name ist selbst in die Sprache der Zauberei und Magie übergegangen. So wird er z. B. in Faust's Höllenzwang in den Beschwörungsformeln oft angeführt. Vgl. Reinke, Beitr. III, 16.

[4]) De vit Mos. lib. III: *χρυσοῦν δὲ πέταλον ὡσανεὶ στέφανος ἐδημιουργεῖτο τέτταρας ἐχὸν γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίος, ἄλλῳ δ'οὐδενὶ τοπαράπαν οὐδαμοῦ.*

[5]) Antt. 2, 12. 4: *ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν· περὶ ἧς οὐ μοὶ θέμις εἰπεῖν.*

Väter[1]) den Namen Gottes יהוה nicht aus, sei es aus heiliger Scheu, sei es, was wahrscheinlicher ist, aus Mißverständniß der Stelle Lev. 24, 16: „Wer den Namen Jehova ausspricht, soll des Todes sterben (נֹקֵב שֵׁם יְהוָֹה מוֹת יוּמָת), steinigen soll ihn die ganze Gemeinde; wie der Fremdling, so der Einheimische: wenn er den Namen ausspricht, soll er sterben (בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת)." Aus dem Vorhergehenden ist aber ersichtlich, daß נָקַב kein gewöhnliches Aussprechen, sondern ein Aussprechen mit Fluch und Lästerung ist. Denn V. 11 heißt es: „Und es lästerte der Sohn des israelitischen Weibes den Namen Jehova und verfluchte ihn," und V. 15: „zu den Söhnen Israels sollst du (Moses) sprechen: wer seinem Gott flucht, der trägt seine Sünde," d. h. der soll mit dem Tode bestraft werden. Vgl. Exod. 20, 7. Die Juden erklärten aber נָקַב vom bloßen Aussprechen, und es wird daher im Talmud[2]) gesagt, daß derjenige, „welcher den Namen Jehova mit seinen Buchstaben ausspreche," keinen Theil habe am ewigen Leben. Dieser Name war also ein *ἄῤῥητον*, ein *ἄφραστον*. Nach der Tradition der Juden soll ihn der Hohepriester nur einmal im Jahre und zwar am Versöhnungsfeste im Allerheiligsten mit der größten Ehrfurcht ausgesprochen haben. Simon, der Gerechte, der letzte Hohepriester, soll ihn zuletzt ausgesprochen haben.[3])

Wo die Juden יהוה in der heiligen Schrift fanden, lasen sie אֲדֹנָי und schrieben dessen Vokale unter יהוה; nur wurde aus dem Chateph-Patach, welches in אֲדֹנָי unter א als Guttural steht, unter ׳ְ ein einfaches Schwa. In den Fällen, wo Adonai und Jehova im Text zusammenstanden, schrieben sie unter Jehova die Vokale von אֱלֹהִים: אֲדֹנָי יֱהֹוִה.

---

[1]) Theodoret, quaest. XV. in Exod. Euseb. praep. evang. IX, 7. Hieronym. in epist. ad Damasum Papam.

[2]) Sanhedr. 90, 1. Andere Stellen vgl. Buxtorf, lexic. Chald. Talm. unter שֵׁם.

[3]) Vgl. Rab. Maimonides im Buche Jad Chasaka c. 40 §. 10, und in More Nebochim, I, 61. Clemens Alex. Strom. lib. V.

Auf diese Entlehnung der Vokale von Adonai [1]) gründet sich die falsche Aussprache „Jehova," welche jetzt ganz allgemein geworden ist und wohl schwerlich mehr beseitigt werden dürfte, obschon sie erst seit dem 16. Jahrhundert gefunden wird, da ihr Urheber Peter Galatinus ist, ein Professor der Theologie, welcher unter Papst Leo X. lebte. [2]) Hieraus erhellt die Unrichtigkeit der Ansicht mehrerer Gelehrten, [3]) welche die Vocalisation und Aussprache Jehova für die ursprüngliche ansehen und dieses Wort als eine aus dem Fu-

---

[1]) Die Gründe, aus denen hervorgeht, daß die Vokale in Jehova von Adonai entlehnt sind, hat schon Reland in der praefat. zu „decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova" auf folgende Weise erörtert: „1. quia si puncta illa essent propria nominis Jehova semper ita ei adhaererent; atqui quando concurrit cum Adonai (ne bis legatur adonai, adonai) habet puncta nominis Elohim et legitur Jehovi. 2. quia praefixa מוכלב non praefiguntur nomini יהוה, uti nominibus Jehuda, Jehoschua et aliis solent, per Chirek, sed plane tanquam si praefigerentur nomini ארני atque ita וכלב accipiunt Patach et מ Zere. 3. quia litterae בגדכפת post nomen יהוה Dagesch lene recipiunt, quod recipere nequeant, siquidem יהוה Jehovah, quod in litteram quiescentem desinit, olim lectum fuerit."

[2]) Reland sagt in der praefat. zu dem genannten Werk (S. 13): „Nam verum, quod est, novum esse non potest. Vetustissimum enim, quod est verissimum. Neque Galatinus, pater vulgatae lectionis, inter veteres numerari potest, quum sit auctor recentior. Nam avorum memoria vixit in Italia. Ante illum inauditum fuit nomen Jehova. Nam antiquior eo, quo sciam, nemo ejus invenitur." Cornelius a Lapide (in exod. VI, 3): Recentiores aliqui a centum annis hoc nomen juxta puncta ei a Masorethis subjecta, pronuntiant „Jehova." Vgl. meine Schrift: de origine nominis יהוה, pag. 26 sq.

[3]) Alcazer in Apocal., Galatinus lib. 2 de arcanis cathol. Verit. cap. 10. Grotius, Leusden, Christ. Aug. Crusius, Abhandlung von d. wahr. Bedeut. des Nam. Jehova §. 12, S. 12. Wieseler, in d. „Stud. u. Kritiken," herausgeg. v. Ullmann u. Umbreit. 1839. Heft 4. Allioli zu Exod. 3, 14. Stier, Lehrgebäude der hebr. Sprache, S. 327.

turum (יְ = יִהְיֶה) dem Participium (הוֹ = הֹוֶה) und dem Präteritum (וָה = הָוָה) zusammengesetzte Form erklären, so daß יְהֹוָה die Bedeutung habe: der ist, war, und sein wird (= ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Apoc. 1, 4.). [1])

2) Die alten Uebersetzungen bieten nicht den geringsten Anhaltepunkt für die richtige Aussprache, da auch in ihnen das τετραγράμματον als ἄῤῥητον behandelt und in der Regel so übersetzt wird, als ob אֲדֹנָי stände. Denn die LXX haben ὁ Κύριος, die Peschito übersetzt ܡܪܝܐ (Herr), der Samaritaner שְׁימָא, d. h. הַשֵּׁם und der heilige Hieronymus Dominus.

3) Endlich sind auch die alten Schriftsteller, sowie die Kirchenväter über die Aussprache verschiedener Meinung. Bald findet sich die Form Ἰαώ, Jao, [2]) bald Ιευώ, [3]) bald Ἰαού, [4]) bald Ἰαβέ. [5])

---

[1]) Der heilige Johannes umschreibt aber auch Jehova mit Weglassung des ἐρχόμενος durch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν (Apocal. 11, 17. 16, 5.); und durch ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν (ibid. 4, 8.).

[2]) Diodor Sicul. tom. I, lib. 1, cap. 94: ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι .... παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσῆν τὸν Ἰαῶ ἐπικαλούμενον θεόν .... Ebenso berichtet Plutarch, Sympos. lib. IV, probl. 5, Johannes Lydus, de mens. IV, 38. 37. und Macrobius, Saturnal I, 18 (wonach die Sonne Ἰάω hieß), Origenes, in Danielem, tom. II, p. 45. ed Huet. Irenäus, advers. haeres. lib. l, cap. 4. N. 1. u. cap. 30 (34), N. 5, Epiphanius, haeres. 26, contra Gnosticos, Eusebius, demonstratio evangelica, lib. X. N. 8. in Psalm. 22. Vgl. praeparatio evangel. lib. I, c. 9; endlich auf den Abraxasgemmen der Basilidianer. Vgl. darüber meine Abhandlung de origine nom. יהוה, pag. 18 sq.

[3]) Porphyrius, contra Christ. lib. IV. Philo von Byblus nach Eusebius (praeparat. evang. lib. I, c. 9: Philo Byblius annotavit e Sanchuniathone: θεοῦ τοῦ Ιευώ.).

[4]) Clemens Alexandr., Strom. lib. V, pag. 666. ed. Pott. Nach Hengstenberg wäre dieses Ἰαού nach einer Catene zum Pentateuch in einer Turiner Handschr., wie Didymus erwiesen habe, zu lesen: Ἰα ουέ. Vgl. Hengstenberg, die Authentie des Pent. S. 226. ff. Kopp, palaeogr. critica, III, pag. 531.

[5]) Theodoret, quaest. XV. in Exod. Epiphan. haeres. XI.

Auf diese Weise erklärt es sich, wie auch in neuerer Zeit die Gelehrten über die ursprüngliche Aussprache uneinig sind. Die wahrscheinlichste und am besten vertheidigte Ansicht ist die, daß יהוה, wie aus dem Präformativ Jod erhellt, ein nomen futuri Kal [gebildet nach der Analogie von יַעֲקֹב (von עָקַב) und יִצְחָק (von צָחַק)] und demgemäß auszusprechen und zu schreiben sei יַהְוֶה. — Diese Vocalisation wird auch durch ein geschichtliches Zeugniß bestätigt, indem die Samaritaner nach dem Zeugniß des Theodoret [1]) den Gottesnamen יהוה *'Ιαβέ* lasen und sprachen. Zwischen Jahveh und *'Ιαβέ* ist aber kein Unterschied, insofern durch die LXX das hebräische ו oft durch *β* wiedergegeben wird, z. B. in *Δαβίδ* = דָּוִד. Aus dieser Aussprache erklären sich die verschiedenen Abkürzungen des Gottesnamens, nämlich יָהּ, welche Form sich entweder in Eigennamen oder auch als selbstständiges Wort findet, besonders da, wo man, wie in Refrains, ein kurzes Wort liebte (z. B. הַלְלוּ יָהּ Jes. 26, 4.); ferner יָהוּ (für יַהְוְ) und יָה als Endungen von Eigennamen, z. B. יְשַׁעְיָהוּ und יְשַׁעְיָה u. a. m.; endlich zu Anfange יְהוֹ oder יוֹ, wie יְהוֹנָתָן und יוֹנָתָן. Die Form יְהוֹ ist nämlich aus der unmöglichen Aussprache יַהְוְ entstanden, indem das ו wegen seiner Flüssigkeit leicht in den Vokal o oder u übergehen kann, und Jod deßhalb seinen Vokal Patach verliert.

d) Der Ursprung.

Obschon aus der Ableitung und Vokalisation des Namens Jehova der hebräische Ursprung desselben ohne allen Zweifel

---

[1]) Theodoret, l. c. „*Τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ τῆς γλώττης προφέρειν, γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων· διὸ καὶ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσι. τοῦτο δὲ καὶ τῷ πετάλῳ ἐπεγέγραπτο τῷ χρυσῷ, ὃ τῷ μετώπῳ τοῦ ἀρχιερέως ἐπετίθετο τῇ ταινίᾳ τῆς κεφαλῆς προσδεσμούμενον. καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβὲ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊά (Ἰά).*“ Epiphanius, haeres. XI: „*τὸ Ἰαβέ, ὃς ἦν καὶ ἔστι καὶ ἀεὶ ὤν· ὡς ἑρμηνεύει τῷ Μωϋσῇ, ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με ἐρεῖς πρὸς αὐτούς.*“

hervorgeht, so hat man doch denselben aus der Religion der Aegypter oder der Phönizier oder der Inder und Perser ableiten wollen. [1])

Die Ansicht, daß der Name Jehova aus der ägyptischen Religion entlehnt worden sei, wurde in Deuschland besonders durch die unhistorische Jugendarbeit Schillers „die Sendung Moses" verbreitet. Schiller hat diese Hypothese, wie er selbst gesteht, aus dem unkritischen Werk des Reinhard, welches den Titel führt: Bruder Decius, die hebraischen Mysterien 1788. entnommen, und dieser stützt sich wieder auf Voltaire, der in dem Werke: „les moeurs et l'esprit des nations" 1783 (tom. 16. pag. 100.) einer Aussage des Clemens zufolge behauptet, daß in Aegypten Keiner in den Serapistempel habe eintreten dürfen, der nicht den Namen J-ha-ho an der Brust oder Stirn getragen habe. Diese Nachricht ist aber von Voltaire rein erdichtet, da Clemens auch nicht das Mindeste davon sagt. Ebenso unhistorisch ist die Ansicht Anderer, [2]) daß nach dem Zeugniß des Diodor die Priester der Aegypter den Namen Jao beim Eintritt in den Serapistempel auf der Brust getragen hätten, wie die Hohenpriester der Hebräer den Namen Jehova; denn auch diese Ansicht findet sich in den Schriften des Diodor nirgends; nur beiläufig erwähnt er (I, 29.), daß Moses seine Gesetzgebung vom Gotte Jao erhalten habe, und an zwei andern Stellen erzählt er, daß der ägyptische Oberrichter an einer goldenen Kette das Bild der Wahrheit getragen zur Erinnerung daran, daß er keine Geschenke

[1]) Die Ansicht einiger neuereren Gelehrten, daß der Name Jehova auch den Chinesen bekannt gewesen sei und der chinesischen Sprache angehöre, entbehrt jeglichen Grundes, so daß sie der Vergessenheit überliefert zu werden verdient. Eine ausführliche Widerlegung derselben siehe in Tholuck's liter. Anzeig. Jahrg. 1832, S. 223 und Reinke's Beitr. III, 61 ff.

[2]) von Cölln, Bibl. Theologie, I, S. 102. Heeren, göttl. Anzeigen von 1830. Wegscheider, institt. §. 52. not.

annehmen dürfe. Aus der Combination dieser verschiedenen Nachrichten läßt sich wohl das Mißverständniß jener Gelehrten erklären.

Einen andern Grund für die ägyptische Abstammung hat man in einer Inschrift im Isistempel zu Sais finden wollen. Nach Plutarch περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος §. 9. soll am Eingange des Tempels folgende in Stein eingehauene Inschrift gestanden haben:

Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον,
Καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψε.

Diese Inschrift soll die Idee Jehovas als des Ewigen, als des ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐσόμενος (vgl. Apoc. 1, 4. 8. 11, 17.) umschreiben. Allein a) die Echtheit dieser Inschrift ist höchst zweifelhaft, da es bekannt ist, wie gern Plutarch Ideen aus seiner Zeit der alten ägyptischen Religion unterschob. Auch sagt kein einziger der andern alten Schriftsteller, z. B. Herodot, Strabo, Diodor, noch der Aegypter Philo, Clemens von Alexandrien und Origenes, die doch über ägyptische Verhältnisse genau unterrichtet waren, über diese Inschrift das Geringste. b) Gesetzt aber auch, die Inschrift wäre echt, so würde aus ihr immer noch Nichts für den Namen Jehova entnommen werden können, da sie sich auf die Göttin zu Sais, Neith, bezöge, die als Lichtgöttin Personifikation des Lichtäthers war, aus welchem nach der Vorstellung der Aegypter Alles entstanden ist.

Gesner[1]) sucht zu beweisen, daß die Aegypter den Namen Jehova beim Gottesdienste feierlich abgesungen hätten. Seine Ansicht und sein Beweis stützen sich jedoch auf eine mißverstandene Stelle bei Eusebius,[2]) wo nicht von Jehova, son-

[1]) De laude Dei apud Aegyptios per septem vocales in den commentatt. Götting. 1751, tom. I, pag. 245.

[2]) Nach ihm heißt es in dem dem Demetrius zugeschriebenen Buche περὶ ἑρμηνείας §. 71: Ἐν Αἰγύπτῳ .... τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται

dern von den sieben Vokalen ι, ε, η, ω, ο, υ, α die Rede ist, welche musikalische und astronomische Zeichen für die sieben Planeten waren, wie schon Didymus Taurinensis [1]) und Kopp [2]) genügend bewiesen haben.

Endlich will von Bohlen [3]) einen besonderen Beweis für die Ableitung des Namens Jehova aus der ägyptischen Religion in dem Umstande finden, daß Pharao nach 2. Kön. 32, 34. den Namen Eljakim (= El wird aufrichten) in Jojakim (= Jehova wird aufrichten) verändert habe. Allein diese Veränderung des Namens Eljakims geschah auf seinen eigenen Wunsch. Außerdem würde der Feind, welcher durch die Umänderung der Namen seine Uebermacht zu erkennen geben wollte, gewiß nicht den Namen seines Gottes dem Besiegten gegeben haben. So ändert auch der König von Babel nach 2. Kön. 24, 17. den Namen des von ihm eingesetzten Königs, der vorher Mattanja (= Geschenk Jehovas) hieß, in den Namen Zedekia (צִדְקִיָּהוּ = Gerechtigkeit Jehovas). Mit demselben Rechte könnte daher von Bohlen behaupten, daß der Name Jehova auch bei den Babyloniern einheimisch gewesen sei. [4])

Abgesehen davon, daß, wie wir gezeigt haben, alle Gründe, welche man für den ägyptischen Ursprung des Namens Jehova angeführt hat, nichtig sind, spricht gegen eine Entlehnung des Gottesnamens aus Aegypten noch im Allgemeinen:

ὑπ' εὐφονίας, ὥστε ἐξαίρει τὸν λόγον καὶ μοῦσαν. Das εἰς Σάραπιν überschriebene Epigramm lautet:

Ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν, ἄφθιτον αἰνεῖ
Γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα.
Εἰμὶ δ'ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρῴδη
Ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη.

[1]) „De pronuntiatione divini nominis quattuor litterarum." Parmae 1799, pag. 72.

[2]) Palaeographia critica, pars III, pag. 311.

[3]) Genesis, S. CIV.

[4]) Vgl. Reinke, Beitr. III, S. 36 f.

a) daß der Name, wie wir oben nachgewiesen, hebräisch, nicht aber ägyptisch ist;

b) daß er lange vor Moses bei den Israeliten bekannt gewesen, wie wir weiter unten zeigen werden;

c) daß der Name Jehova den Aegyptern ganz unbekannt war, wie hervorgeht aus Exod. 5, 2, wo Pharao sagt: „Wer ist Jehova, dessen Stimme ich gehorchen soll, Israel zu entlassen? Ich kenne Jehova nicht;" und aus der Antwort Moses und Aarons V. 3: „der Gott der Hebräer (d. h. der, welchen die Hebräer als Gott erkennen und verehren) hat sich uns genahet; so laß' uns gehen drei Tagereisen weit in die Wüste, daß wir opfern Jehova, unserm Gott...;"

d) daß in der gesammten ägyptischen Religion nicht einmal ein auch nur ähnlich lautender Gottesname aufgewiesen werden kann, und endlich

e) daß es eine historische Thatsache ist, daß die religiösen Vorstellungen und Ideen bei den alten Völkern nicht von Osten nach Westen, sondern umgekehrt von Westen nach Osten sich verbreitet haben. [1])

Ebenso wie die Ansicht von dem Ursprunge des Namens Jehova aus der ägyptischen Religion, entbehrt auch jene jeglichen Grundes, welche ihn als von den Phöniziern entlehnt betrachtet. Ein Hauptvertheidiger dieser Meinung ist Hartmann, [2]) welcher seine Behauptung hauptsächlich auf die Frag-

---

[1]) „Man wird im Allgemeinen nicht irren, wenn man, wo es sich darum handelt, die phönizischen Elemente in der ägyptischen Religion zu ermitteln, an dem Satze festhält, daß bei dem ägyptischen Natur- und Gestirndienst, wo er mit den Religionsideen der Phönizier oder der vorderasiatischen Völker in einer Weise zusammentrifft, daß eine Entlehnung auf der einen oder der andern Seite angenommen werden muß, die Verwandtschaft von einem Einfluß der semitischen Religion unter Vermittlung der Phönizier herrührt, und nicht umgekehrt, wie man gewöhnlich zu glauben geneigt ist." Movers, Phöniz. I, S. 39.

[2]) Forschungen über die 5 Bücher Moses S. 156: „Hier lernten

mente des Sanchuniathon gründet, in welchen ein Priester des Gottes Jevo erwähnt wird. Allein das Fragment des Sanchuniathon, auf welches Hartmann sich stützt, ist entschieden unecht; denn es ist das Machwerk eines Betrügers, des Philo Byblius, welcher unter Nero bis zur Zeit des Hadrian lebte und seine Schrift dem alten phönizischen Schriftsteller unterschob, wie zur Genüge nachgewiesen worden ist. [1]) Ferner beruft man sich darauf, daß bei den Phöniziern sich der Gott Jao finde, und daß sowohl Profan- als Kirchenschriftsteller, sowie die Abraxasgemmen den Gott des israelitischen Volkes Jao nennen. Dagegen ist aber zu bemerken: a) daß die Ideen des

---

wir bereits einen Priester des Gottes Jevo kennen, aus dessen Mittheilungen Sanchuniathon seine in Bruchstücken uns erhaltenen Nachrichten geschöpft haben soll, obwohl er auch andere phönizische Denkmäler zu benutzen Gelegenheit gehabt habe. In diesen wichtigen Ueberbleibseln nun gewahren wir außer andern Uebereinstimmungen mit biblischen Nachrichten mehrere Bezeichnungen des göttlichen Wesens, die wir ebenfalls im alten Testamente, wenigstens im Wesentlichen, ohne Schwierigkeit entdecken. Z. B. *Βεελσαμην* = בְּעַל שָׁמַיִם; *Ἐλιουν* = עֶלְיוֹן; *Ἰλος* = אֵל; *Βετυλος* = בֵּית אֵל; *Ἐλωειμ* = אֱלֹהִים; *Κρονος, ὅν οἱ φοίνικες Ισραελ* = יִשְׂרָאֵל *προσαγορευουσι; υἱον ἐχων μονογενη, ον δια τουτο Ἰεουδ* = יָחִיד *ἐκαλουν; Αδωδος Βασιλευς θεων* = אֶחָד; *Μημρουμος* = ממרום.

Werden wir durch alle diese Erscheinungen auf eine Wechselverbindung zwischen Phönizien und Palästina in religiöser Beziehung geführt, so möchte es nicht unwahrscheinlich dünken, anzunehmen, daß der Name Jehova aus derselben Quelle entlehnt, aber zu einer eigenthümlichen, geweihten Bezeichnung durch Anschließung der heiligsten Vorstellungsarten gestempelt worden sei. Ist aber diese Vermuthung gegründet, so kann dieser Name frühestens in Davids Zeitalter in den religiösen Sprachgebrauch der Israeliten verpflanzt worden sein.“

[1]) Meusel, Ursinus, Dodwell, Anton v. Dahlen, Richard Simon, Hissmann, Lobeck, Movers („die Unechtheit der in Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchuniathon bewiesen“ in den Jahrbüchern für Theologie und christl. Philos. Jahrg. 1836. B. VII, Hft. 1. S. 51 ff.), Hengstenberg, l. c. S. 210 ff.

phönizischen Jao und des hebräischen Jehova durchaus verschieden sind; [1]) b) daß der Name Jehova bei den Hebräern so alt ist, daß eine Entlehnung desselben von den Phöniziern, z. B. zur Zeit Davids, wie Hartmann annimmt, ganz unhistorisch ist; denn „sowohl in den mosaischen Büchern als auch im Buche Josua, im Buch der Richter, und im Anfange des ersten Buches Samuel, worin die Geschichte der Hebräer vor David erzählt wird, erscheint Jehova überall als derjenige, welchen die Hebräer als den einzig wahren Gott, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, der Alles lenkt und regiert, verehrt haben, und dem allein göttliche Ehre gebührt;" [2]) c) daß endlich die Bezeichnungen des israelitischen Gottesnamens *Ἰαώ*, *Ἰευώ* auf einer Verwechslung des Hebräergottes mit dem phönizischen Jao beruhen. [3])

Endlich hat man den Gottesnamen Jehova aus der indischen und persischen Religion herleiten wollen. [4]) Man hat ihn mit Jovis, Jupiter, und den damit zusammenhängenden persischen und indischen Gottesnamen (dev) zusammengestellt.

---

[1]) Movers, l. c. S. 539—558, und meine Abhandl. de origine nominis Jehova. pag. 18—21.

[2]) Reinke, Beitr. III, S. 43 ff. Vgl. weiter unten sub f über das Alter des Gottesnamens Jehova.

[3]) Vgl. Movers, l. c. S. 539 ff. und meine citirte Abhandl. pag. 18—21.

[4]) Vatke, Bibl. Theol. S. 673: „Alles zusammengenommen führt darauf hin, den Namen Jehova in die nicht unbedeutende Reihe derjenigen Benennungen zu setzen, welche von den Hebräern nicht ursprünglich erfunden, sondern von Außen aufgenommen, aber nach einem näheren oder entfernteren Anklange an eine hebräische Etymologie umgeformt wurden. Es steht Nichts (?) entgegen, den Namen mit Jovis, Jupiter und den damit zusammenhängenden griechischen, persischen und indischen Gottesnamen zu combiniren." Ebenso Voltaire in dict. philos. unter dem Worte Jeova; Buttmann, Mythologus, über den Mythos von Noah's Söhnen, I, 224. De Wette, Beitr. II, S. 183; Peter von Bohlen, Einleit. in den Pentat. S. CII.

Man hat jedoch dabei übersehen, daß die eigentliche Aussprache des τετραγράμματον Jahveh (יַהְוֶה) lautet, und daß nach Varro[1]) Jovis ursprünglich Diovis gesprochen wurde, dessen Wurzel dio (dju), leuchten, ist. Die ganze Aehnlichkeit zwischen dem hebräischen Jahveh und Jovis reducirt sich somit auf einen einzigen Buchstaben, auf das bloße Vav![2])

Bei dem

e) Sprachgebrauch

des Gottesnamens Jehova kommt besonders das Verhältniß desselben zu dem Namen Elohim in Betracht. Beide Bezeichnungen verhalten sich zueinander, wie ein nomen appellativum zu einem nomen concretum. Elohim bezeichnet Gott im allgemeinen Sinne, Jehova aber jederzeit den allein wahren, unveränderlichen, ewigen und persönlichen Gott, besonders in seinem Offenbarungsverhältniß zum Volke Israel. Ueberall da also, wo vom wahren Gott in seinem Verhältniß zum Bundesvolke die Rede ist, steht der Name Jehova, welcher somit der eigentlich theocratische Gottesname genannt werden muß. Daher ist die Rede von dem Bunde, den Gesetzen und Geboten, den Priestern und Propheten, dem Tempel, den Altären und Festen **Jehovas**; daher ist es Jehova, bei welchem der Israelit schwört (mit Ausnahme der einen Stelle 2. Sam. 2, 27, wo es heißt: חַי הָאֱלֹהִים, so Gott lebt!); daher heißt das auserwählte Volk das Volk Jehovas.[3])

Dagegen wird Elohim in der Regel gebraucht, wenn das theocratische Element, das Bundesverhältniß nicht speciell ins Auge gefaßt wird, sondern der Begriff von Gott mehr in sei-

[1]) De lingua latina, lib. V, c. 10.

[2]) Vgl. Kirchenlexikon der kathol. Theol. von Wetzer und Welte, unter Jehova, S. 112.

[3]) Vgl. Reinke, Beitr. III, S. 69 ff. über den Gebrauch des Namens Jehova im A. T.

ner Allgemeinheit in Betracht kommt. Besonders findet sich dieser Name

a) in den Fällen, in welchen von heidnischen Gottheiten (im Singular oder im Plural) die Rede ist;

b) wenn ein Israelit zu einem Nicht-Israeliten spricht, oder ein Nicht-Israelit redend eingeführt wird;

c) als appellativer Gottesname, z. B. als Zusatz zu Jehova;

d) wenn der Gottesname mit Suffixen verbunden werden soll, welche bei Jehova als Eigennamen nicht stehen können.

Aus dieser Auffassung des Jehova- und Elohim-Begriffs erklärt es sich, wie die Verfasser der A. T. Schriften bald den einen, bald den andern Gottesnamen gebrauchen, und wie die Abwechslung beider Namen besonders in der Genesis stattfinden konnte. Es beruht nämlich dieser Wechsel nicht auf verschiedenen Urkunden (der Jehova- und Elohim-Urkunde), sondern auf dem Umstande, daß der Verfasser denjenigen Gottesnamen wählte, welcher in Rücksicht auf den damit verbundenen Begriff und auf die Gegenstände, welche er behandelte, am entsprechendsten und zweckmäßigsten war. [1])

Von großer Wichtigkeit ist die Beantwortung der Frage nach dem

f) Alter

des Namens Jehova. Aeltere und neuere Gelehrte [2]) haben nämlich behauptet, daß vor Moses der Name Jehova den

---

[1]) Vgl. K. H. Sack, de usu nominum Dei Elohim et Jehova in libro Geneseos, und Apologetik, S. 157 ff. Mor. Drechsler, die Einheit und Echtheit der Genesis. H. A. Ewald, Composition der Genesis. Herbst, Hist. krit. Einl. II, 60. Welte, Nachmosaisches im Pentat. S. 85 ff.

[2]) Theodoret, quaest. XV, in Exod: ὁ γὰρ πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ δῆλον ἐποίησεν, ἔφη γὰρ πρὸς αὐτὸν (Μωυσῆν), ἐγώ εἰμι ὁ ὤν; Basilius, lib. I, adversus Eunomium, N. 13, Cyrill von Alexandrien, Diodor von Tarsus, Procopius, Gregor Magnus, homil. in Ezechielem, lib. II, N. 12.

Israeliten gar nicht bekannt gewesen sei. Man beruft sich dafür auf Exod. 6, 3, wo Elohim zu Moses sagt, daß er dem Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai erschienen, daß er ihnen aber als Jehova nicht bekannt gewesen sei. „Und Gott (Elohim) redete zu Moses und sprach zu ihm: ich bin Jehova. Und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige (בְּאֵל שַׁדָּי); aber nach meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt geworden.“ Allein in dieser Stelle ist nicht von der Promulgation des Namens Jehova die Rede, sondern von der thatsächlichen Kundgebung Gottes in seiner Eigenschaft als Jehova, so daß der Sinn ist: Ich bin zwar den Vätern bekannt gewesen als der allmächtige Gott, der ihnen in Bezug auf Canaan Verheißungen gegeben hat, aber sie haben mich nicht kennen gelernt als den Unveränderlichen und Treuen in den Verheißungen, d. h. in der Eigenschaft als Jehova. In dieser meiner Eigenschaft sollt ihr mich erst kennen lernen, da ich die Verheißungen jetzt erfüllen und zum Ziele führen werde. Daß Gott unter dem Namen Jehova auch den Stammvätern der Hebräer bekannt gewesen sei, dieser Gottesname also bis in die ältesten Zeiten dieses Volkes hinabreiche und lange vor Moses vorkomme, wird durch folgende Gründe außer allen Zweifel gesetzt:

a) In zahlreichen Stellen der Genesis findet sich der Name Jehova in solchen Verbindungen, in denen man unmöglich annehmen kann, daß ein späterer Ueberarbeiter (wie die Gegner

---

Ihnen sind gefolgt: Abulensis, Leon. Marius im Comm. zu Exod. 6, 3, Ludw. Cappellus, critic. sacra, pag. 666, Cornelius a Lapide zu Exod. 6, 3, Clercius zu Exod. 6, 3, Tirinus zu Exod. 6, 3, J. H. Dan. Moldenhawer zu Exod. 6, 3. I, 467, Peter v. Bohlen, l. c. Vatke, l. c. Haneberg zu der Recension von Herbst's Einleit. in dem Münchner Archiv für theol. Literatur, Jahrg. 1843, S. 148, und Versuch einer Geschichte der bibl. Offenb. als Einleit. ins alte und neue Testam. S. 68 und 182.

behaupten) ihn per prolepsin in jene alte Zeit übertragen habe. Hierher gehören alle Stellen, in welchen sich Gott selbst den Patriarchen gegenüber Jehova nennt (Gen. 15, 7. 28, 13.), in welchen Gott mit Jehova angeredet (Gen. 15, 2. 24, 3.), oder Jehova der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt wird; ferner alte Sprichwörter, wie Gen. 10, 9: Nimrod robustus venator coram Deo (לִפְנֵי יְהוָֹה), 22, 14: in monte Dominus (יְהוָֹה) videbit, und 49, 18: Salutare tuum exspectabo, Domine (יְהוָֹה). Nach Gen. 4, 26 („da fing man an, den Namen Jehovas anzurufen") mußte schon zur Zeit des Enosch der Name Jehova in Gebrauch gewesen sein, da man ihn in dieser Zeit in kirchlicher Gemeinschaft zu verehren begann. Ebenso heißt es von Abraham Gen. 21, 33: „und er rief daselbst den Namen Jehovas, des ewigen Gottes an." [1])

b) Es finden sich vor Moses Eigennamen, welche mit Jehova zusammengesetzt sind, z. B. מוֹרִיָּה oder מֹרִיָּה (Gen. 22, 2.), ein Hügel Jerusalems, auf welchem Abraham nach Gottes Befehl seinen Sohn Isaak opfern sollte. Der Name

---

[1]) Joh. Aug. Dathe, (Pentateuchus ex recensione textus hebraei, Halae 1791, ed. alt.) schreibt in der Note zu Exod. 6, 3: „Hic locus valde favere videtur sententiae eorum, qui nomen Jovae patriarchis ignotum fuisse dicunt, et Mosen, quoties illud in patriarcharum historia adhibuerit, per prolepsin historicam, quam dicunt, usurpasse. Sed obstat huic sententiae, 1) quod ipsi patriarchae Deum hoc nomine vocant, v. c. Abrahamus Gen. 14, 22. 24, 3 sqq. Jacobus Gen. 28, 16. atque adeo eo nomine compellant, e. c. Gen. 15, 2. 8. 32, 9. Nam in his quoque prolepsin statuere durum est, nec probabile videtur, Mosen loquentes inducere homines verbis, quorum nullam prorsus notitiam habuerint. 2) Ipse Deus sese hoc nomine vocat, dum patriarchas alloquitur, e. c. Abrahamum Gen. 15, 7. Jacobum 28, 13. Quae loca fere sola sufficiunt ad illam sententiam refutandam. Nam clare contradicerent verbis hujus loci, si hic eorum esset sensus, quem illi interpretes volunt. Sed non contradicunt, si de horum nominum divinorum significatione intelliguntur."

ist zusammengesetzt aus dem Particip Hophal מָרְאִי für מָרְאֶה (vom Verbum רָאָה sehen, im Hophal sehen gemacht werden, gezeigt bekommen), und aus dem abgekürzten יָהּ für יְהוָֹה. Für diese Zusammensetzung spricht Gen. 24, 14, wo mit Anspielung auf die Bezeichnung des Orts gesagt wird: „Und Abraham nannte den Namen jenes Ortes יְהוָֹה יִרְאֶה (Jehova wird sehen), und deswegen wird noch jetzt gesagt: auf dem Berge Jehovas wird gesehen werden.“ (Vgl. noch 2. Chron. 3, 1.). Ein anderes nomen compositum, welches das Vorhandensein des Namens Jehova vor Moses beweist, ist der Name der Mutter des Moses, welche Exod. 6, 20 und Num. 26, 59 יוֹכֶבֶד genannt wird; dieser Name ist zusammengesetzt aus יוֹ (dem abgekürzten Jehova) und כֶּבֶד = כָּבוֹד Ehre, Ruhm.[1])

c) Ein Hauptargument liegt in der Schreibung des Namens Jehova mit Vav; denn wäre dieser Name erst durch Moses eingeführt worden, so würde er nicht mit Vav, sondern mit Jod geschrieben sein, weil in der mosaischen Zeit die Form הָוָה längst antiquirt und durch הָיָה verdrängt worden war. Daß aber in der Urzeit, lange vor Moses, הָוָה statt הָיָה gebraucht wurde, zeigt der Name der Eva, welche im Hebräischen חַוָּה (nicht חַיָּה, wie die spätere Schreibweise es erfordert hätte,) genannt wird. Wie veraltet dieser Name der Stammmutter schon zur Zeit Moses war, erhellt aus dem Umstande, daß Moses denselben zu erklären für nöthig findet; denn er setzt hinzu, daß חַוָּה die Mutter alles Lebens (אֵם כָּל־חָי) bedeute.

An die Gottesnamen Elohim und Jehova schließt sich an VI. der Name Gott der Heere (אֱלֹהֵי צְבָאוֹת), oder Jehova der Heere (יְהוָֹה צְבָאוֹת, welches abgekürzte Redeweise

---

[1]) Dieselbe Abkürzung von Jehova findet sich auch in vielen andern Namen, z. B. יוֹאָב, Jehova ist Vater, יוֹאָחָז, Jehova ist Erhalter, יוֹחָנָן, Jehova ist Gütiger, יוֹיָקִים, Jehova ist Einsetzer, יוֹנָתָן, Jehova ist Geber, יוֹשָׁפָט, Jehova ist Richter.

aus יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת ist). In der ältesten Zeit findet sich dieser Ausdruck noch nicht; denn im Pentateuch und im Buche der Richter wird er nirgends, häufig dagegen in den Büchern Samuels und in den prophetischen Schriften gebraucht. Da man gerade diesen Gottesnamen sehr verschieden und willkürlich gedeutet hat, so wird es für die richtige Auffassung desselben nothwendig sein, die Bedeutung von צָבָא (wovon צְבָאוֹת der Plural,) kennen zu lernen. Dieses Wort bezeichnet

1) Kriegsheer, besonders das in den Kampf ausziehende. Daher hat man Jehova oder Elohe Zebaoth als Kriegsgott[1]) erklärt; jedoch mit Unrecht; denn die als Beweis angeführte Stelle 2. Sam. 5, 24, wo Jehova an der Spitze des Kriegsheeres erscheint, beweist insofern Nichts, als gerade in dieser Stelle der Zusatz צְבָאוֹת fehlt. Auch 1. Sam. 17, 45, wo David zu Goliath spricht: „Ich komme zu dir im Namen Jehovas Zebaoth, des Gottes des Heeres Israels," kann für Jehova als Kriegsgott nicht angeführt werden, da David mit dem Zusatz: „des Gottes des Heeres Israels" doch sicherlich keine **Worterklärung** von Jehova Zebaoth geben will. Endlich folgt auch nicht aus Exod. 7, 4. 12, 41, wo die Israeliten Heere (Schaaren) Gottes genannt werden, daß sich der Beiname Gottes Zebaoth darauf bezogen habe.

2) Das Heer des Himmels (צְבָא הַשָּׁמַיִם), d. h. Sonne, Mond und Sterne (*δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* Matth. 24, 29.). Deshalb erklären Einige[2]) Jehova Zebaoth als Gott der Himmelsheere, d. h. der Sterne, die ihm zu Gebote stehen. Da aber die Sterne sehr oft im A. T. als Götzen erwähnt werden,[3]) denen die heidnischen Völker huldigten, so ist diese Erklärung nicht zu billigen. Noch weniger liegt in dem Gottesnamen eine Beziehung auf den **Dienst** der Ge-

---

[1]) So z. B. von Cölln, bibl. Theol. S. 104.

[2]) So Steudel, Vorles. über die Theol. des A. T. S. 152 ff.

[3]) Deut. 4, 19. 17, 3. 2. Kön. 17, 16. 21, 3. 5. Zeph. 1, 5.

stirne, welche man sich belebt gedacht haben soll, wie Gesenius,[1] De Wette,[2] Baumgarten-Crusius,[3] von Cölln[4] und A. meinen.[5]

3) Die himmlischen Heerschaaren (צְבָא הַשָּׁמַיִם), d. h. die Engel (στρατιὰ οὐράνιος Luc. 2, 13.).

4) Die Geschöpfe Gottes überhaupt, insofern sie bestimmt sind, als Verkündiger seines Ruhms aufzutreten (Gen. 2, 1. Vgl. Nehem. 9, 6.).

Der Name Jehova Zebaoth bezeichnet daher Jehova entweder im Allgemeinen als den mächtigen Herrscher über die gesammte Creatur (im Himmel und auf Erden), die sein Heer ist, über welches er als Schöpfer zu gebieten hat; oder speciell als den Gebieter des Engelheeres, welches zu seiner Verherrlichung und zur Vollstreckung seines Willens von ihm geschaffen worden.

Eine dem vorhergehenden Gottesnamen verwandte Bezeichnung ist endlich

VII. der Name: „Gott des Himmels," welcher sich jedoch nur in spätern Büchern (Esr. 1, 2. Nehem. 1, 5. Dan. 2, 37. 44. Tob. 12, 6.)[6] findet, obschon eine analoge Bezeichnung schon Ps. 2, 4 (יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם der im Himmel Thronende) vorkommt. Dieser Gottesname kann entweder heißen: „der im Himmel Thronende" (Vgl. Dan. 2, 28: Gott im Himmel, und Ps. 2, 4.) oder auch der Himmelsgebieter, so daß er symbolische Bezeichnung der höchsten Erhabenheit Gottes ist.

Alle übrigen sonst noch vorkommenden Bezeichnungen Got-

---

[1]) Lexic. man. unter צָבָא, und im Thesaurus.

[2]) Beiträge I, 71.

[3]) Grundzüge der bibl. Theol. S. 165.

[4]) l. c. S. 164 ff.

[5]) Vgl. dagegen Deut. 4, 19. 17, 3.

[6]) Vgl. 2. Makkab. 15, 23: δυνάστης οὐρανῶν.

tes, wie קַנָּא der Eifersüchtige (Exod. 20, 5. 34, 14. Deut. 4, 24. 5, 9. 6, 15.), חַי, der Lebendige (Jos. 3, 10. 2. Kön. 19, 4 u. ö.), עֶלְיוֹן der Höchste (Gen. 14, 18. Pss. 7, 18. 9, 3. 21, 8. 57, 3.) und קָדוֹשׁ der Heilige, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (an vielen Stellen besonders bei Jesaia) sind weniger Namen als Epitheta.

Der Inbegriff aller Vollkommenheiten Gottes liegt in dem Ausdruck שֵׁם יְהֹוָה Name Jehovas, insofern שֵׁם die eigentliche Wesenheit Gottes bezeichnet (Exod. 23, 21.). [1]

§. 26.

Die Einheit Gottes.

Die alttestamentliche Religion ist von ihrem Ursprunge an Monotheismus; denn es findet sich im ganzen alten Testamente keine andere Vorstellung als die, daß Gott nur Einer ist, Jehova, der die Welt erschaffen und Alles auf ihr erhält und regiert, und der sich dem israelitischen Volke geoffenbaret hat. Hiermit tritt ein schroffer Gegensatz zwischen der Religion der Israeliten und zwischen der aller übrigen alten Völker, welche im Polytheismus oder Pantheismus befangen waren, ein. Findet sich die Idee der Einheit auch bei einzelnen andern Völkern, so zeigt sie sich doch nur in pantheistischer Anschauungsweise, insofern man die mannigfachen Wirkungsformen der Naturkraft, die verschiedenen Träger und Vermittler ihrer Thätigkeit als ἓν καὶ πᾶν auffaßte. In dieser pantheistischen Einheit, die völlig unpersönlich erscheint, liegt aber auch zugleich die Mannigfaltigkeit, d. h. der Polytheismus. Daher ist auch in den heidnischen Religionen der einheitliche Pantheismus stets auf's innigste verbunden mit dem Polytheismus, insofern man die Gottheit nicht blos als die eine in der Natur belebende und zerstörende Kraft auffaßte, sondern auch die verschiedenen

---

[1]) Vgl. §. 37, 1.

Erscheinungsformen der Naturkraft zu Göttern erhob und als solche verehrte.

Die Einheit Gottes lehrt das ganze alte Testament. So heißt es Deut. 4, 35: „Jehova ist Gott und kein Weiterer neben ihm;“ 6, 4: „Höre Israel, Jehova, unser Gott ist einzig (אֶחָד);“ 32, 39: „Sehet nun, daß ich es bin, und kein Gott neben mir.“ Als David durch Nathan die Offenbarung erhalten hatte, daß sein Haus und sein Königthum in Ewigkeit bestehen solle, rief er aus: „Groß bist du, Gott Jehova! Denn Niemand ist wie du, **und kein Gott außer dir**, nach allem, was wir gehöret mit unsern Ohren“ (2. Sam. 7, 22. 1. Chron. 17, 20. 26.). Der Prophet Elia bittet Jehova: er möge sein Gebet erhören, auf daß das Volk erkenne, daß Jehova allein Gott sei; und nachdem die Bitte erfüllt ist, ruft das Volk aus: „Jehova, er ist Gott, Jehova, er ist Gott“ (1. Kön. 18, 37. 39.). Ps. 18, 32 heißt es: „Wer ist Gott außer Jehova?“ Ps. 86, 8—10: „Nicht ist (ein Gott) wie du unter den Göttern, o Herr, und Nichts gleicht deinen Werken; alle Völker, die du gemacht hast, werden kommen und vor dir anbeten, o Herr, und deinen Namen ehren. Denn groß bist du und Wunder thuend, **du bist Gott allein**.“ Ps. 83, 19: „Erfahren sollen (die Feinde), daß dein Name allein Jehova, daß du der Höchste bist über die ganze Erde.“ Ps. 97, 9: „Du Jehova bist der Höchste über die ganze Erde, sehr erhaben über alle Götter.“ — Auch in den prophetischen Schriften ist die Lehre von der Einheit Gottes beständig wiederkehrend: „Ihr sollt erkennen, daß in Israels Mitte ich bin, und daß ich Jehova, euer Gott, und kein Anderer“ (Joel. 2, 27.). Meisterhaft ist die Schilderung bei Jesaias Kap. 45. Vgl. besonders V. 5: „Ich bin Jehova und sonst Keiner, außer mir ist kein Gott; ich gürtete dich (Cyrus), wiewohl du mich nicht kanntest, damit man's wisse von der Sonne Aufgang

und vom Abend her, daß außer mir Nichts ist, ich Jehova und sonst keiner."

Endlich findet sich die Einheit Gottes auch in allen deuterokanonischen Schriften mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen: „Er, der die Erde geschaffen auf ewige Zeit und mit vierfüßigen Thieren angefüllt; der das Licht sendet, daß es gehet; der es ruft, daß es ihm zitternd gehorchet. Die Sterne leuchten auf ihren Wachen und sind fröhlich; er ruft sie, und sie sprechen: Hier sind wir. Sie leuchten fröhlich ihrem Schöpfer. Das ist unser Gott, und kein anderer ist ihm zu vergleichen" (Baruch 3, 32—36.). Vgl. Sir. 33, 1. 36, 17. Weish. 9, 1. 6, 7. Tob. 8, 15. 13, 2. Judith 16, 13 ff. 9, 14. 2. Makkab. 1, 24 ff. 8, 18.

Aus allen diesen Stellen ist ersichtlich, wie der Polytheismus in der Religionslehre des alten Testaments undenkbar ist. Trotzdem aber hat die negative Kritik den alttestamentlichen Monotheismus, welchen man allerdings nicht hat hinwegleugnen können, in einer doppelten Weise mit dem Polytheismus in Verbindung gebracht.

1) Man hat nämlich behauptet: [1]) der hebräische Monotheismus habe sich aus dem ursprünglichen Polytheismus erst nach und nach entwickelt. Gegen diese Ansicht spricht aber:

a) daß nur da von einer Entwickelung des Monotheismus die Rede sein kann, wo der wahre Gottesbegriff schon im Keime vorhanden ist. Aus dem Irrthum und aus der Lüge kann sich die Wahrheit unmöglich entwickeln. Man hat daher auch von Seiten der Gegner bis jetzt noch nicht nachweisen können, wie die Entwickelung im Laufe der Zeit vor sich gegangen, wie und wo der Uebergang vom Polytheismus zum reinen Monotheismus stattgefunden habe.

---

[1]) Vatke, bibl. Theol. S. 705. „Es wurde zuerst, wie es scheint, ein oberasiatisches Princip auf bewegten und durch Gegensätze zerrissenen Kanaanitischen Boden geworfen und bereitete hier durch den Conflikt, welchen es erregte, die Offenbarung der reinen Idealität vor" u. s. w.

b) Die Voraussetzung, auf welche man sich stützt, daß das israelitische Gottesbewußtsein mit dem kanaanitischen ursprünglich identisch gewesen sei, ist unerweislich und auch von den Gegnern nicht nachgewiesen worden.

c) Jene Hypothese ist endlich unhistorisch, verstößt gegen die ganze Geschichte des israelitischen Volkes, weil sie von der Meinung ausgeht, daß der hebräische Monotheismus eine abstrakte Idee sei, die im Volke auf dem Wege der reinen Reflexion sich gebildet habe. Der Monotheismus ist im Gegentheil eine Erfahrungslehre, die dem israelitischen Volke von Außen her und zwar durch Gott, den Hauptfaktor des religiösen Bewußtseins im Menschen, vermittelt worden ist. Die ganze Geschichte des alten Bundes, alle alttestamentlichen Schriften zeugen für einen ursprünglich reinen Monotheismus, so daß derselbe unbedingt anerkannt werden muß, wenn man nicht gegen die Geschichte verstoßen und sämmtliche Bücher des A. T. für verfälscht halten will.

2) Andere, wie De Wette, [1]) von Cölln, [2]) von Bohlen [3]) meinen, daß die Israeliten Jehova als ihren Schutz- oder Nationalgott verehrt, dabei aber auch die Schutzgötter anderer Völker anerkannt hätten. Nach dieser Ansicht hätte also beim Volke Israel Vielgötterei geherrscht. Die

---

[1]) Bibl. Dogmat. 3. Aufl. §. 98.

[2]) Bibl. Theologie, S. 105 ff.

[3]) Genesis S. CI: „Jehova hat noch andere Götter neben sich als seines gleichen." Vgl. Hävernick, Vorlesungen über die Theol. des A. T. S. 47: „Der Hebraismus weiß sich in der Gegenwart noch nicht als absolut siegende Macht über das Heidenthum, die Naturmacht im Naturcultus ist ihm eine objektive Macht, die für ihn noch eine Bedeutung hat, gegen welche er noch ringt, deren Besiegung erst in die Zukunft fällt, daher Stellen, wie Jes. 40 ff., wo von der Zukunft die Rede ist, ganz anders von den Göttern des Heidenthums reden, als die (betreffenden) Gesetz- und Psalmenstellen, die von der Gegenwart sprechen." Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 120 schiebt diese Ansicht selbst noch dem heiligen Paulus 1. Cor. 8, 5 unter.

Gründe, welche man für das Vorhandensein des Polytheismus in der Religion des alten Bundes beizubringen versucht hat, sind aber durchweg irrig und nichtig.

Erstens soll schon im Gottesnamen Elohim als einer Pluralform der Polytheismus liegen, ebenso wie in den Stellen, in welchen Gott im Plural von sich spricht, z. B. Gen. 1, 26: „Lasset uns den Menschen machen," Gen. 11, 7: „Lasset uns hinabsteigen und verwirren." Doch der Plural Elohim erklärt sich, wie wir §. 23, I nachgewiesen haben, als pluralis majestatis, und der Plural des Verbums hat seinen Grund darin, daß er zur Bezeichnung der Hoheit und Macht als Ausdruck der Würde des Höheren gebraucht wird, wofür wir, wie im persischen, so auch im deutschen Sprachgebrauch eine Analogie haben, insofern ja auch wir den Plural des Verb's bei einer höheren Person anwenden.[1])

Zweitens hat man aus dem im A. T. sich findenden Ausdruck בְּנֵי אֱלֹהִים fälschlich auf Polytheismus schließen wollen. Denn Gen. 6, 2 ff. haben wir unter demselben, wie §. 7 gezeigt worden ist, gute und gerechte Menschen im Gegensatz zu den schlechten zu verstehen, und an andern Stellen (Job 1, 6. 2, 1. 38, 7. Pss. 29, 1. 89, 7.) bezeichnet er Engel, welche Söhne Gottes, nicht aber Göttersöhne genannt werden.[2])

Drittens sollen für den Polytheismus verschiedene Stellen des A. T. sprechen, in welchen den heidnischen Göttern in Parallele mit Jehova eine gewisse Gewalt und Bedeutung zugeschrieben werde. So Exod. 12, 12, wo vom Gerichthalten Jehovas über alle Götter Aegyptens die Rede ist; 15, 11, wo Moses ausruft: „wer ist wie du unter den Göttern" (vgl. Ps. 97, 9.); ferner Deut. 6, 14. 7, 4. Jer. 1, 16. 7, 18 u. v. a., in welchen die Götter anderer

---

[1]) Gesenius, Lehrgeb. der hebr. Spr. §. 216, 5.

[2]) Vgl. §. 23, Nr. IV.

Völker אֱלֹהִים אֲחֵרִים „andere Götter," und Gen. 35, 2. Jer. 5, 19, wo sie אֵל נֵכָר „fremder Gott" genannt werden. Allein diesen letzteren Ausdrücken liegt die Thatsache zu Grunde, daß die Heiden Götter verehrten; um dieses nun auszudrücken, konnte man, um sich verständlich zu machen, nicht anders sagen, als fremde oder andere Götter. Dabei war man aber vom israelitischen Standpunkt weit davon entfernt, diesen Ausdruck als Bezeichnung **wirklich** göttlicher Wesen aufzufassen. Man hielt die heidnischen Götter im Gegentheil für „nichtig," für „Nicht-Gott" und nannte sie daher im Gegensatz zu dem Einen, wahren Gott אֱלִילִים Nichtige, Ohnmächtige [1]) (Lev. 19, 4. 26, 1. Pss. 96, 5. 97, 7.), לֹא אֵל „Nicht-Gott" (Lev. 19, 4. Deut. 32, 17. 21 u. ö.), הֲבָלִים, הֶבֶל, Hauch, Dunst, Nichtigkeit (Deut. 32, 21. 2. Kön. 17, 15. Jer. 2, 5.) מֵתִים Todte (Ps. 106, 28.), אָוֶן, das Nichtige (1. Sam. 15, 23. Jes. 66, 3.). Um diese Nichtigkeit der heidnischen Götter zu veranschaulichen, heißt es Ps. 115, 3 und 135, 5. 6: „Ihre Götter sind Silber und Gold, Werk der Menschenhände; einen Mund haben sie und reden nicht, Augen haben sie und sehen nicht, Ohren haben sie und hören nicht, eine Nase haben sie und riechen nicht. Ihre Hände, nicht tasten sie, ihre Füße, nicht gehen sie, nicht sprechen sie mit ihrer Kehle. Gleich ihnen sind, die sie machen, alle, die auf sie vertrauen." [2]) Weil die Götter nichtig sind, müssen sie vor Jehova weichen, wird Jehova über sie richten, d. h. sie in ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit aufdecken. [3])

---

[1]) Abgeleitet von dem ungebr. אָלַל, debilis, nihili fuit (Gesen. thesaur. I, 103.). Andere leiten es ab von אַל Nichts, nicht. Vgl. Fürst, concord. p. 74.

[2]) Vgl. als Parallele Jes. 44, 9—20.

[3]) Uebrigens ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß sowohl nach der Vorstellung des A., als auch nach der des N. T. der Götzendienst

Es war auch nach der gesammten religiösen Vorstellung des A. T. rein unmöglich, neben dem Einen Gott noch irgend Etwas als Gott anzuerkennen, da eine der Hauptlehren des A. T. die Lehre von der **Schöpfung** ist, der gemäß jeder Abgott neben Jehova sofort in die Reihe der Geschöpfe herabgesunken wäre. Außerdem war es den Israeliten durch Moses streng verboten worden, fremde Götter neben Jehova anzuerkennen und zu verehren (Exod. 20, 3 ff.); hätte also Moses geglaubt: es gebe noch andere Götter, aber sie zu verehren verboten, so wäre er ja offenbar mit sich selbst in Widerspruch gekommen! Endlich weist auch das Verbot, irgend ein Bild zu verehren, das einen Gott vorstellen sollte (Exod. 20, 4. Lev. 26, 1. Deut. 4, 15 ff. u. ö.), besonders das strenge Verbot, Jehova unter einem Bilde zu verehren, ohne allen Zweifel darauf hin, daß neben Jehova durchaus Nichts als göttlich bestehen sollte und konnte.

Zwar ist Jehova der Gott Israels, aber damit ist kein Particularismus ausgesprochen, keine Herabwürdigung Jehovas zum bloßen Nationalgott der Israeliten, wie man aus ungenauen Aeußerungen des Jephta und der Noëmi (Richt. 11, 24. Ruth 1, 15.) hat schließen wollen. Denn Jehovas Macht erstreckt sich auch über solche, die ihn nicht verehren, über alle Völker, über die ganze Erde. „Da der Erhabene den Völkern ihr Besitzthum anwies, da er die Menschenkinder ausschied, da setzte er die Grenzen der Stämme nach der Zahl der Söhne Israels. Denn Jehovas Erbtheil ist sein Volk, Jakob das Loos seines Eigenthums."

Viertens will man es unerklärlich und unmöglich finden, daß die Israeliten bei einem strengen Monotheismus fortwährend in die Abgötterei hätten verfallen können. Allein man

---

der Heiden ein den Dämonen erwiesener Dienst gewesen ist. Näheres darüber im Abschnitt: Dämonologie.

vergißt dabei, daß die thatsächliche Anerkennung des Einen Gottes und seine Verehrung von dem sittlichen Willen abhängt. Während der Monotheismus ein streng sittliches Leben verlangte, welches dem sinnlichen Menschen nicht zusagte, lag im Polytheismus das Princip einer lasciven Lebensrichtung, welche der Sinnlichkeit nur allzusehr gefiel. Dabei denke man sich den Israeliten fortwährend in Mitten götzendienerischer Völker lebend, und man wird die beständige Versuchung zum Abfall, sowie den Abfall selbst troß der ihm verkündeten Lehre von der Einheit Gottes nicht unerklärlich finden.

§. 27.

Begründung des Gottesglaubens im A. T.

Der ganze alte Bund ist als Offenbarung des Einen wahren Gottes die thatsächliche Voraussetzung des Daseins Gottes. Daher finden wir auch folgerichtig im A. B. keinen kunstgerechten philosophischen Beweis für dasselbe. Ehe nämlich ein solcher Beweis hervortreten kann, muß zuvor die theoretische Leugnung Gottes vorausgegangen sein. Eine solche Leugnung finden wir aber bei den Israeliten nirgends. Zwar scheint Ps. 14, 1 von einer solchen die Rede zu sein, indem es daselbst heißt: „Der Thor (נָבָל) spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott;" allein diese Stelle handelt nicht von einem theoretischen, sondern von einem praktischen Atheismus, in welchen jene Menschen verfallen, welche die Gerechtigkeit (nicht die Existenz) Gottes dadurch leugnen und verleugnen, daß sie in frecher Sicherheit dahinleben, als ob Gott gar nicht vorhanden sei, um die Menschen sich nicht bekümmere und kein Gericht über den Frevler halte. „Thor" (נָבָל) ist also dem A. T. Sprachgebrauch gemäß „der Sünder" im Gegensatz zum Frommen (דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים), welcher der Weise (מַשְׂכִּיל) ist. Vgl. Ps. 10, 4: „Gott straft nicht, spricht der Frevler in seinem Uebermuth. „Es ist kein Gott," sind all' seine

Gedanken;" und V. 11: „Er (der Frevler) spricht in seinem Herzen: „Gott vergißt, verbirgt sein Antlitz, sieht es niemals!"

Finden sich aber auch keine philosophischen, kunstgerechten Beweise für das Dasein Gottes im A. T., so enthält es doch mancherlei Reflexionen, welche zur Begründung des Glaubens an den Einen Gott dienen. So wird vor Allem hingewiesen

1) auf die äußere Natur, die aus der Größe und Herrlichkeit ihrer Werke die Größe und Erhabenheit Gottes, aus dessen Händen sie hervorgegangen sind, erkennen läßt. So Ps. 8, 2—7: „Jehova, unser Herr, wie herrlich ist dein Name (= Offenbarung deines Wesens) auf der ganzen Erde" u. s. w. Ps. 19, 2 ff: „Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit, und seiner Hände Werk verkündet das Firmament. Ein Tag strömt dem andern die Rede, eine Nacht bringt der andern die Kunde. Es ist keine Rede, es sind keine Worte, deren Stimme man nicht vernähme; in alle Lande geht aus ihr Klang und bis an der Welt Ende ihre Worte, woselbst er der Sonne ein Zelt gesetzt." Aehnliche Schilderungen finden sich Pss. 29, 33, 65, 94, 135, 136 und 137. Alle einzelnen Momente, welche bei der Offenbarung Gottes durch die Natur zur Betrachtung kommen, sind in herrlicher Darstellung zusammengefaßt in dem Psalm 104, welcher „ein lauter Nachhall, ein treues Echo der Weltschöpfung selbst — ein wahres Sabbathlied ist, in welchem das Universum auf's Neue durch das schöpferische Wort entsteht, in dem die Quellen des Ursprungs rauschen, in dem die Töne der werdenden Schöpfung aus der Tiefe laut werden, in dem die Urkräfte der Natur harmonisch zusammenklingen, und aus dem der erste Weihrauch der anbetenden Schöpfung duftet." [1]) Job, Kap. 38—41 werden die wunderbaren Erscheinungen der Natur überhaupt und der Thierwelt insbe-

[1]) Staudenmaier, Geist des Christenthums 3. Aufl. I, 43. König, l. c. S. 114 u. 115.

sondere in einer Menge von Beispielen hervorgehoben, von denen jedes geeignet ist, Gottes unbegreifliche Allmacht und Weisheit zu beweisen. Jes. 40, 26 wird auf Gottes Majestät aus der Betrachtung des gestirnten Himmels, den er geschaffen hat und regiert, geschlossen: „Hebet zur Höhe eure Augen und sehet! wer schuf diese? Der herausführt nach der Zahl ihr Heer, sie alle beim Namen nennt; ob der Größe seiner Macht und der Stärke seiner Kraft bleibt keiner aus." [1]) Jer. 10, 12 ff wird gezeigt, daß die Erscheinungen der Natur auf Gott als den Urheber hinweisen: „Er machte die Erde durch seine Macht, bereitete die Welt durch seine Weisheit und spannte den Himmel aus durch seine Einsicht. Wenn seine Stimme ertönt, ist Menge Wassers am Himmel; vom Ende der Erde her läßt er Wolken aufsteigen, den Blitz beim Regen macht er und führt hervor den Wind aus seinen Vorrathskammern." Vgl. 14, 22: „Ist wohl unter den Götzen der Heiden einer, der Regen machet, oder geben die Himmel Regen? Bist du es nicht, Jehova, unser Gott? Auf dich vertrauen wir; denn du hast dies Alles geschaffen." Meisterhaft ist der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3, 52 ff.), in dem alle Werke der Schöpfung als Werke Gottes aufgefordert werden, den Schöpfer zu preisen. Vgl. noch Weish. 13, 1—6. Sir. 42, 15 ff und Kap. 43.

In allen diesen Schilderungen, in welchen die Argumente des kosmologischen, physikotheologischen und teleologischen Beweises sich finden, wird aus den göttlichen Offenbarungen in der Natur nachgewiesen die Erkennbarkeit Gottes, insofern durch ihn die Creatur in ihrer Gesammtheit und in ihren einzelnen Geschöpfen sowohl hervorgebracht ist, als auch erhalten und geleitet wird. [2])

[1]) Vgl. 42, 5. 45, 18.

[2]) „Nicht die Natur zu beschreiben, ist der Zweck und Trieb des Dichters, sondern von göttlichen Gedanken voll und offen für die Natur,

Der Glaube an Gott wird begründet

2) durch die Geschichte, durch die Leitung der menschlichen Geschicke im Großen wie im Kleinen, bei einzelnen Personen, wie bei ganzen Völkern.

a) Im Allgemeinen erscheint Gott als Herrscher und Leiter aller Völker. „Er zieht die Völker groß und tilgt sie wieder weg; er breitet Völker aus und führt sie wieder fort. Er raubt den Verstand den Häuptern des Volkes der Erde und läßt sie irren in unwegsamer Wüste. Dann tappen sie im Finstern ohne Licht, und er läßt sie taumeln gleich dem Trunkenen" (Job 12, 23—25.). „Lobsinget Gott, lobsinget unserm Könige.... denn König der ganzen Erde ist Gott..... Gott herrscht über die Heiden" (Ps. 47, 7—10.). „Jehova macht zu Nichte der Heiden Rath, vereitelt die Gedanken der Völker" (Ps. 32, 8 ff.). „Prei-

---

erfaßt und schildert er sie, wie sie voll von Gott und Gott offenbarend ihm sich entgegen bewegt." Ewald, poet. Bücher des A. B. II, 98. „Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer, daß, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben als auch die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt selten bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt. Deshalb ist die lyrische Dichtung der Hebräer schon ihrem Inhalt nach großartig und von feierlichem Ernst, sie ist trübe und sehnsuchtsvoll, wenn sie die irdischen Zustände der Menschheit berührt. Bemerkenswerth ist auch noch, daß diese Poesie trotz ihrer Größe, selbst im Schwunge der höchsten, durch den Zauber der Musik hervorgerufenen Begeisterung fast nie maaßlos, wie die indische Dichtung wird. Der reinen Anschauung des Göttlichen hingegeben, sinnbildlich in der Sprache, aber klar und einfach in den Gedanken, gefällt sie sich in Gleichnissen, die fast rhythmisch immer dieselben wiederkehren." Alex. von Humboldt, Kosmos, II, 45 ff.

sen werden dich Völker, o Gott, preisen die Völker alle, freuen werden sich und jubeln Nationen; denn du richtest die Völker rechtschaffen, und die Nationen auf Erden leitest du" (Ps. 67, 4—6.). „Jehova ist das Reich, und er herrscht unter den Heiden" (Ps. 22, 9.). „Erhebe dich, Jehova, daß der Mensch sich nicht erhebe, daß die Völker vor dir gerichtet werden; setze Jehova, Schrecken ihnen, laß' die Völker erfahren, daß sie Menschen sind" (Ps. 9, 20. 21.). „Gott, mit unseren Ohren hörten wir, unsere Väter erzählten uns: Großthaten verrichtetest du in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit: du hast mit deiner Hand die Heiden vertrieben und jene gepflanzt, hast Völker verderbt und jene ausgebreitet. Denn nicht durch ihr Schwert nahmen sie ein das Land, und ihr Arm half ihnen nicht, sondern deine Rechte und dein Arm, und das Licht deines Angesichtes; denn du warst ihnen gnädig" (Ps. 44, 2—4.).

b) Besonders ist es aber die im A. T. enthaltene Geschichte des israelitischen Volkes, welche den Glauben an den allein wahren Gott bekundet. So wird in der Lebensgeschichte Einzelner, z. B. des Joseph, Abraham, Jakob, Job, Tobias u. m. A. der Gedanke durchgeführt, daß eine höhere, göttliche Macht walte, welche die Geschicke des Menschen leite und zum besten Ausgange führe. Als die Brüder Josephs in große Angst gerathen, weil sie Joseph verkauft haben, tröstet sie dieser mit den Worten: „Ihr hattet Böses gegen mich ausgesonnen; Gott aber wandte es zum Guten, daß er that, wie nun am Tage liegt, um vieles Volk am Leben zu erhalten" (Gen. 50, 19 ff.). — Das bedeutendste Denkmal eines gerechten, weisen und gütigen Handelns Gottes ist die Geschichte des gesammten auserwählten Volkes, da ihr Verlauf durch eine Reihe göttlicher Thaten und Offenbarungen gebildet wird. So heißt es Deut. 4, 32—39: „Frage doch an bei den vergangenen Tagen, die vor dir gewesen, von dem Tage an, da Gott den Menschen geschaffen auf der Erde,

und von dem einen Ende des Himmels bis zum andern, ob je so Großes geschehen oder dergleichen gehört worden? Ob ein Volk die Stimme Gottes sprechend aus dem Feuer gehöret, sowie du sie gehöret, und leben blieb? Oder ob ein Gott versucht hat, zu kommen und sich ein Volk zu nehmen aus der Mitte der Völker mit Versuchungen, mit Zeichen und Wundern und mit Krieg und starker Hand und ausgestrecktem Arm und großen Schrecknissen, gleich Allem, was Jehova, euer Gott, für euch gethan in Aegypten vor deinen Augen. Du hast es sehen sollen, auf daß du erkennest, daß Jehova Gott ist, keiner mehr außer ihm. Vom Himmel hat er dich hören lassen seine Stimme, dich zu unterrichten, und auf der Erde hat er dich sehen lassen sein großes Feuer, und seine Worte hast du gehört mitten aus dem Feuer. Und darum, daß er deine Väter geliebt und ihren Samen erwählt nach ihnen, so führte er euch, er selbst, mit seiner großen Macht aus Aegypten, um Völker, größer und stärker als du, vor dir zu vertreiben, um dich hinzubringen und dir ihr Land zu geben als Besitz, wie diesen Tag geschehen ist. So erkenne jetzt und nimm es zu Herzen, daß Jehova Gott ist in dem Himmel und auf Erden unten, Keiner sonst." Vgl. 6, 20 ff., 8, 2: „Gedenke des ganzen Weges, den dich geführt Jehova, dein Gott, vierzig Jahre in der Wüste" u. s. w.; und V. 5: „Du sollst erkennen in deinem Herzen, daß, wie ein Mann seinen Sohn zieht, Jehova, dein Gott, dich zieht." Richt. 3, 10. 5, 4 ff. 6, 34. 13, 25 wird gezeigt, daß das Schicksal des israelitischen Volkes so, wie es gewesen, sich habe gestalten müssen, weil Gott es geleitet habe. Auch in den Psalmen, den prophetischen und übrigen Büchern des A. T. werden die wunderbaren Momente in der geschichtlichen Entwickelung des auserwählten Volkes auf göttliche Causalität zurückgeführt. Vgl. Pss. 44 und 60, 46, 75 und 76, 68, 74 und 79, 78, 105 und 106. Klagel. 3, 37. Sir. 2, 8—11. 10, 8. 14—17.

3) Ferner werden die Wunder, die Gott gewirkt hat,

zur Begründung des Gottesglaubens hervorgehoben. Nach Exod. 7, 5 sollen die Aegypter Jehova daraus erkennen, daß er seine Hand über Aegypten ausstrecken und die Söhne Israels aus ihrer Mitte fortführen werde. Exod. 8, 19 müssen die ägyptischen Künstler anerkennen: „hier ist Gottes Finger," d. h. hier offenbart sich eine Herrschaft über die Natur, welche dem Menschen nicht zukommt. Exod. 9, 14 läßt Gott durch Moses dem Pharao sagen: „Denn diesmal sende ich alle meine Wunder gegen dein Herz und über deine Knechte und über dein Volk, auf daß du erkennest, daß Keiner ist wie ich auf Erden;" und V. 16: „Deswegen lasse ich dich leben, damit ich dich meine Kraft sehen lasse, und auf daß man meinen Namen erzähle auf der ganzen Erde" (Vgl. noch V. 29.). Nach Jos. 3, 10 soll aus den wunderbaren Thatsachen, die bei Eroberung des heiligen Landes geschahen, erkannt werden, daß Jehova der wahre, lebendige Gott sei. Ps. 96, 3: „Erzählet unter den Völkern seine (nämlich Jehovas) Herrlichkeit, unter allen Nationen seine Wunder." Vgl. dazu Ps. 105, 1 ff und 86, 8—10; 72, 18 und 86, 10.

4) Als Beweis für Gottes Dasein, Einheit und Macht werden weiter angeführt die Weissagungen, welche so sich erfüllt haben, wie sie vorher verkündet worden sind. Auf sie beruft sich besonders Jesaias (45, 21.): Saget an und bringt sie herbei, und sie mögen sich berathen insgesammt: wer hat solches vernehmen lassen von Alters her, in der Urzeit es kundgethan? Nicht ich Jehova? Kein Gott ist weiter außer mir; ein wahrer Gott bin ich, der helfen kann, und außer mir ist keiner.

5) Endlich wird das eigene Innere des Menschen als Hinweis auf Gott in allen jenen Stellen bezeichnet, in denen er als nahe allen denen geschildert wird, die sich gern an ihn halten, gern und oft über ihn und sein Gesetz nachdenken und mit ihm geistig verkehren. Ps. 144, 18: „Nahe ist Jehova Allen, die ihn anrufen, Allen, die ihn anrufen in der Wahr-

heit." Ps. 19, 8: „Jehovas Gesetz ist vollkommen, erquickend die Seele; Jehovas Zeugniß ist wahrhaft, belehrend den Unkundigen." Ps. 119, 151 und 152: „Nahe bist du Jehova, und all' deine Gebote sind Wahrheit. Längst weiß ich aus deinen Verordnungen, daß auf ewig du sie gegründet."

§. 28.

Die Lehre von der Trinität im A. B.

Sowohl in früherer als in neuerer Zeit hat man zu beweisen gesucht, daß das alte Testament nicht blos den Einen, sondern auch den dreipersönlichen Gott lehre. Zum Beweise dafür beruft man sich hauptsächlich

1) auf die Pluralform Elohim; allein diese Form ist, wie wir §. 23 gezeigt haben, ein pluralis majestatis, kommt aber nirgends im ganzen alten Testament zur Bezeichnung der Dreiheit vor. Außerdem wird ja dieser Plural auch von der Mehrheit heidnischer Gottheiten gebraucht.

2) Man will die Lehre der Trinität aus allen jenen Stellen erkennen, in welchen Gott von sich selbst im Plural spricht: „Laßt uns den Menschen machen" (Gen. 1, 26.); „laßt uns hinabsteigen und verwirren" (Gen. 11, 7.); „Adam ist geworden wie unser Einer" (Gen. 3, 22.). Wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß in diesen Stellen eine Andeutung der drei göttlichen Personen objektiv ausgesprochen liegt, und daß das Sprechen Gottes zu sich selbst ein Sprechen des Vaters zum Sohne und zum heiligen Geiste ist: [1]) so war

[1]) Der 13. Anathematismus der Synode von Sirmium lautet: „Wenn Einer sagt, die Worte: „„Laßt uns den Menschen machen,"" habe nicht der Vater zum Sohne gesprochen, sondern zu sich selbst (nämlich zu dem in ihm unpersönlich sich befindenden Logos), der sei Anathema." Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß es Eusebianer und Semiarianer waren, von denen diese Anathematismen herrühren. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I, 621.

doch diese Auffassung und Erkenntniß in das religiöse Bewußtsein des israelitischen Volkes noch nicht eingedrungen. Der Plural galt den Israeliten in diesen Stellen als Ausdruck der Majestät oder als Bezeichnung der Würde des Höheren (Vgl. §. 23, I.). Abgesehen davon, daß es rein willkürlich ist, in der Pluralform gerade die Dreiheit zu finden, wäre es doch auffallend, daß, wenn in jenen Stellen die Dreiheit der göttlichen Personen bestimmt ausgesprochen würde, die Israeliten sie in denselben nicht gefunden hätten, und daß auch sonst im ganzen A. T. nicht die geringste Spur von der Trinität als einer dem Volke zum Bewußtsein gelangten geoffenbarten Lehre sich zeigte.

Am schwächsten ist

3) folgender Grund, den man zum Beweise des Vorhandenseins der Trinitätslehre im alten Bunde angeführt hat: Num. 6, 24—26 werde in dem priesterlichen Segen der Name Jehova **dreimal** wiederholt: „Jehova segne und behüte dich; Jehova lasse dir leuchten sein Angesicht und sei dir gnädig; Jehova erhebe zu dir sein Angesicht und gebe dir Frieden.“ Ebenso sei Jes. 6, 3 das Wort קָדוֹשׁ, heilig, dreimal wiederholt: „Und es rief einer dem andern zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren, voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit.“ Dagegen ist zu bemerken, daß die dreimalige Wiederholung des Jehova in der ersten, und das Trisagion in der zweiten Stelle einzig und allein den Zweck haben, dem wiederholten Ausdruck mehr Kraft und Nachdruck zu geben. [1]) Aus eben demselben Grunde wird z. B. Jer. 7, 4 das Wort „Tempel Jehovas“ dreimal wiederholt.

Die Lehre von Gott dem dreipersönlichen ist als ge-

---

[1]) Auch die älteren Ausleger verstehen meistens die dreifache Wiederholung von der Continuität, nicht aber von der Trinität. Vgl. Eusebius von Cäsarea in s. ὑπομνήματα εἰς Ἡσαΐαν zu der citirten Stelle.

offenbarte, dem Volke zum Bewußtsein gelangte Lehre im A. T. nicht zu finden. Ueberall wird nur die Einheit Gottes stark hervorgehoben. Gerade hierin läßt sich aber die göttliche Weisheit, die lex parsimoniae erkennen, nach welcher Gott bei seiner Erziehung des israelitischen Volkes nur so viel mittheilte, als das Volk auf seiner Bildungsstufe zu erfassen im Stande war. Gerade in dieser Nichtoffenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes lag für das Volk ein negativer Schutz gegen den Polytheismus, zu welchem es zu allen Zeiten nur allzusehr hinneigte.

Eine andere Frage ist es aber, ob der dreipersönliche Gott im alten Bunde sich thätig erwiesen habe, ob im A. T. deutliche Spuren von der Wirksamkeit des dreipersönlichen Gottes sich vorfinden. Diese Fragen müssen ohne allen Zweifel bejaht werden. Beweise dafür sind die im A. T. sich findenden Vorstellungen vom Maleach-Jehova (dem Engel Jehovas) und vom Ruach-Jehova (dem Geiste Jehovas), wie in den folgg. §§. gezeigt werden soll.

Zweites Kapitel.

Lehre über die Selbstoffenbarung Gottes.

§. 29.

Die Lehre vom Maleach-Jehova.

Im alten Testament wird oft erwähnt der Engel Jehovas (מַלְאַךְ יְהוָה)[1]) oder der Engel Gottes (מַלְאַךְ אֱלֹהִים und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים), über dessen Bedeutung verschiedene Ansichten sich finden. Man versteht nämlich unter demselben

1) einen niederen, von Gott geschaffenen Engel, durch welchen Gott seine Befehle ausführe, welcher im Namen Gottes

---

[1]) מַלְאָךְ von לָאַךְ schicken, senden, bezeichnet: Bote, Gesandter; dann Engel, als ein von Gott Gesandter.

rede und handele und welchem daher auch göttliche Namen, Attribute, Verrichtungen und Ehren beigelegt würden. [1])

2) Andere erklären den Maleach-Jehova mit Jehova identisch, ohne ihn persönlich von Jehova unterschieden sein zu lassen. Er ist eine Manifestation, eine in die sinnliche Erscheinung eintretende Selbstdarstellung des sonst verborgenen Gottes, mit Einem Wort: er ist eine *θεοφανεία*. [2])

3) Endlich faßt man den Maleach-Jehova als ein der Wesenheit nach Jehova **gleiches**, aber der Person nach als ein von ihm **verschiedenes** Wesen auf. [3])

Die erste Ansicht, nach welcher man unter dem Maleach-Jehova irgend einen von den niederen Engeln versteht, ist aus folgenden Gründen verwerflich:

a) Schon der Name מַלְאַךְ יְהוָֹה, מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים und מַלְאַךְ אֱלֹהִים, **der** Engel Jehovas, **der** Engel Gottes, spricht

---

[1]) Die wichtigsten Vertreter dieser Ansicht sind der heilige Augustin, de trinit. lib. III, c. 11. de civit. Dei, 16, 29. tract. 3 in Joann. 17, 18; der heilige Hieronymus, ad Galat. 3, 19; der heilige Gregor, moral. lib. 28, c. 1; ferner Aben Esra und die spätern jüdischen Exegeten; von den neueren Gelehrten Grotius zu Exod. 20; Clericus zu Gen. 16, 3. 18, 1. Exod. 20, 1. 23, 20; Vater zu Gen. 16, 7; Gesenius im Lexicon und zu Jes. 63, 9; Baumgarten-Crusius, bibl. Dogm. S. 307; Steudel, Vorles. über A. T. Theol. S. 252 ff.; König, l. c. S. 304: „Neben den Engeln erscheint in besonderer Auszeichnung der Engel Jehovas, der Engel des Herrn.“

[2]) So De Wette, Dogmat. I, §. 108. 83. Rosenmüller zu Gen. 16, 7. Pustkuchen, Untersuchungen der bibl. Urgeschichte, Halle, 1823, S. 61. Köster, monumenta critica et exeg. in Zachariae partem posteriorem, p. 68. u. m. A.

[3]) Hengstenberg, Christologie, I. Band. Joh. Heinr. Kurtz in der Abhandlung: „der Engel des Herrn“ in Tholuck's literar. Anzeiger 1846. 11—14 und in der Geschichte des A. B. Berl. 1848. S. 121 ff.; in der 2. Aufl. Band II, S. 326 f. hat er jedoch seine Ansicht ohne genügenden Grund zurückgenommen; ferner viele neuere kathol. Gelehrte, wie Allioli, Dereser, Reinke, Beiträge IV, „über den Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch,“ S. 357 ff. u. A.

für einen bestimmten Engel. Auch erscheint der Maleach-Jehova in allen Stellen des Pentateuch und in den übrigen Büchern, in welchen er erwähnt wird, stets als eine bestimmte, als ein und dieselbe Persönlichkeit, welche sich durch das Charakteristische ihres Auftretens und Handelns — wozu sich im ganzen alten Testament nichts Analoges findet, — von jedem andern Maleach oder Engel unterscheidet. Daß der Maleach-Jehova ein bestimmter Engel sei, zeigt auch Jes. 63, 9, wo er „der Engel seines (d. i. Gottes) Angesichts“ genannt wird.

b) Alle Prädikate und Attribute, welche dem Maleach-Jehova beigelegt werden, sprechen dafür, daß er mit Jehova **wesensgleich, Gott selbst** sei. In seinen Reden und Handlungen zeigt er sich als den Schöpfer des Himmels und der Erde, als Gott des israelitischen Volkes, als Gott, der die Schicksale nicht blos einzelner, sondern aller Völker leitet. Er legt sich selbst göttliche Macht und Würde bei und nimmt die Ehren und Opfer an, welche ihm als Gott dargebracht werden. Alle, welchen er erschienen ist, haben die Ueberzeugung, daß Jehova selbst ihnen sichtbar geworden sei; daher nennen sie ihn **Gott**; daher gebrauchen die Verfasser der heiligen Bücher den Namen Maleach-Jehova für Jehova selbst. Die Beweisstellen sind folgende:

Gen. Kap. 16 erscheint der Maleach-Elohim zuerst in der Erzählung von der Flucht Hagars. Er findet nach V. 7 Hagar in der Wüste an einer Wasserquelle und verspricht ihr, daß **er** den Samen ihres Sohnes mehren werde, so daß er vor Menge nicht werde gezählt werden können. In diesem Versprechen legt er sich offenbar eine göttliche Macht bei. Ferner wird der V. 7 Maleach-Jehova genannte Engel V. 11 „Jehova“ und V. 13 „Elohim“ genannt. Hagar selbst hält seine Erscheinung für eine Erscheinung Gottes; denn sie wundert sich, daß sie noch lebe, da sie Jehova gesehen habe (V. 13.).

Als göttliches Wesen tritt der Engel Jehovas ferner

hervor in der Erzählung von der Erscheinung der Engel bei Abraham und von dem Strafgericht über die Städte im Thale Siddim Gen. Kapitel 18 und 19. Nach Kap. 18 erscheinen dem Abraham drei Engel, welche V. 2 „Männer," Kap. 19, V. 1 „Engel" genannt werden. Der Eine von ihnen, welcher Sara einen Sohn (18, 13.) und dem Abraham eine zahlreiche und mächtige Nachkommenschaft verheißt (V. 18.), wird V. 13. 17. 19. 20. 22. 26 und 33 desselben Kapitels Jehova genannt und V. 14 als mit göttlicher Macht ausgerüstet dargestellt. Auch wird dieser Eine Engel von Abraham als Jehova erkannt und daher von ihm mit dem nur von Gott gebrauchten Namen אֲדֹנָי angeredet (V. 3.).[1]) Endlich wird die Erzählung von der Erscheinung der drei Engel mit den Worten eingeleitet: „Jehova erschien ihm (dem Abraham) bei der Terebinthe Mamre" (V. 1.).[2])

Da nun dieser Eine von den drei Engeln Jehova ist, welcher dem Abraham verkündet, daß er die Städte im Thale Siddim zerstören werde (18, 23—33.), so ist er auch offenbar in der Stelle 19, 24: „Und Jehova ließ regnen über Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel," mit dem die Strafe verhängenden Jehova ein und dieselbe göttliche Person. Nur durch die Erklärung des ersten Jehova als Maleach-Jehova hat die citirte Stelle einen Sinn. Zwar hat man das zweite Wort Jehova (ließ regnen ... von Jehova) für das Pronomen „a semetipso" erklärt; allein dieses Pronomen stände ganz überflüssig, zumal noch der Zusatz: „vom

[1]) Fälschlich wollen mehrere Exegeten, wie Dereser, Hengstenberg statt der verbürgten Texteslesart אֲדֹנָי „mein Herr" gelesen wissen.

[2]) Die Synode von Sirmium hat unter ihren Anathematismen folgenden: „Wenn Einer sagt, nicht der Sohn sei dem Abraham erschienen, sondern der ungezeugte Gott, oder ein Theil desselben, der sei Anathema. (Photin, gegen welchen das Anathem gerichtet war, erklärte nämlich den Logos als ungezeugt und ewig im Vater ruhend.) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I, S. 621.

Himmel" folgt. Das Concilium zu Sirmium (351) bestätigt unsere Auffassung und schließt alle diejenigen von der Kirche aus, welche jene Stelle anders erklären, als: „Gott der Sohn ließ regnen von Gott dem Vater." [1])

Auch in der Erzählung von der Aufopferung des Isaak erscheint der Engel Jehovas mit Gott selbst gleich. Gen. 22, 1 gibt nämlich Elohim dem Abraham den Befehl, seinen Sohn zu opfern; allein im Begriff, diesen Befehl zu vollstrecken, erhält Abraham vom Maleach-Jehova die Weisung, von der Schlachtung des Sohnes abzustehen. Dieser Maleach-Jehova ist aber Gott selbst; denn V. 13 sagt er: „Jetzt weiß ich, daß du gottesfürchtig bist, da du selbst deinen einzigen Sohn **mir** nicht vorenthalten hast." Auch hielt Abraham die Erscheinung des Maleach-Jehova für eine Erscheinung Gottes; denn er gab dem Orte, wo er ihm erschienen war, den Namen יְהוָֹה יִרְאֶה „Jehova wird ersehen."

Gen. 31, 13 nennt sich der Engel Jehovas, welcher Jakob im Traume sich offenbart, in Bezug auf den Umstand, daß Jehova dem Abraham zu Bethel erschienen (Gen. 28, 11.), „Gott Bethels" (הָאֵל בֵּית־אֵל).

Der Unbekannte, mit welchem Jakob gekämpft, und welcher sich ihm als Gott geoffenbaret hatte, [2]) wird von Hos. 12, 4 als Maleach-Jehova bezeichnet. [3]) — Gen. 48, 15 er-

---

[1]) Anathematismus 16 (bei Hilarius): „Wenn Einer die Worte (1. Mos. 19, 24): „„es ließ der Herr Feuer regnen vom Himmel,"" nicht von dem Sohn und Vater versteht, sondern sagt, er (der Vater) habe von sich selbst regnen lassen, der sei Anathema. Denn es ließ regnen der Herr, der Sohn, von dem Herrn, dem Vater."

[2]) Daß Jakob den Kämpfer für ein göttliches Wesen hielt, zeigt nicht blos der ihm beigelegte Name יִשְׂרָאֵל Gotteskämpfer, sondern auch der Ortsname פְּנִיאֵל „Angesicht Gottes" (so genannt, weil Jakob daselbst Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen).

[3]) Der 15. Anathematismus der Synode von Sirmium lautet: „Wenn Einer sagt, mit Jakob habe nicht der Sohn wie ein Mensch ge-

fleht Jakob für die Söhne Josephs vom Maleach-Jehova Segen.

Nach Exod. 3, 2 erscheint dem Moses der Engel Jehovas in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch. Dieser Engel wird aber im Laufe der Erzählung V. 4 und 6. Jehova und Elohim genannt. Er selbst nennt sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, bezeichnet sich als „Ich bin, der ich bin," und verspricht, die Israeliten zu befreien, die Aegypter aber schwer zu strafen.

Auf dem Zuge der Israeliten durch die Wüste ging nach Exod. 13, 21 Jehova in der Wolken- und Feuersäule vor ihnen her, und nach Exod. 14, 19 der Maleach-Jehova (Vgl. 23, 20. 21.). Wegen seiner Identität mit Jehova wird dieser Engel von Jesaias (63, 9) „sein Angesichtsengel" (מַלְאַךְ פָּנָיו) genannt, d. h. der Engel, durch welchen Jehova sich zu erkennen gibt. Daher wird Deut. 4, 37 berichtet, daß Jehova die Israeliten durch sein Angesicht (בְּפָנָיו) aus Aegypten geführt habe. Vgl. Exod. 33, 14, wo Jehova den Israeliten verspricht, daß „sein Angesicht" d. h. er selbst als Maleach-Jehova mit ihnen ziehen werde.

Als göttliches Wesen erscheint der Engel Jehovas Jos. 5, 13, wo er als שַׂר צְבָא יְהוָה, als Fürst und Befehlshaber des himmlischen Heeres (d. h. der Engel) auftritt. Jos. 6, 2 wird er Jehova genannt. Ferner ist von ihm die Rede Richt. 2, 1—4, und Kap. 6, wo er V. 15 אֲדֹנָי angeredet und V. 22 und 23 Jehova genannt wird; 13, 3 ff., wo er von Manoach als Elohim bezeichnet wird; 2. Kön. 19, 35, wo er das assyrische Heer vernichtet, weil es der Theocratie den Untergang droht. Häufig wird er erwähnt beim Propheten Zacharias, der von ihm Offenbarungen erhielt und der ihn öfter Jehova oder Jehova Zebaoth nennt. [1])

---

kämpft, sondern der ungezeugte Gott, oder ein Theil desselben, der sei Anathema."

[1]) Vgl. 2, 12—15. 3, 1. 12, 9 und Pss. 38, 8. 35, 5.

Da obige Stellen den göttlichen Charakter des Maleach-Jehova aufs Bestimmteste aussprechen, so haben jene Gelehrten, welche ihn für einen niederen Engel halten, durch die Annahme des Grundsatzes sich zu helfen versucht: quod quis per alium fecit, ipse fecit." Sie sagen: Weil der Maleach-Jehova als Vermittler der göttlichen Offenbarungen, als Repräsentant Gottes vor dem Volke Israel erscheine, werde er Jehova genannt, nenne er sich selbst so, oder rede und handle er in der Eigenschaft Jehovas. Allein dagegen spricht, daß hochgestellte Personen in Rücksicht auf ihre Würde wohl Elohim, nie aber Jehova genannt werden. Im ganzen alten Testament wird Jehova nirgends von einer Creatur gebraucht. Ferner unterscheidet sich das Auftreten aller Engel, welche im Namen Gottes sprechen und handeln, wesentlich von dem Auftreten des Maleach-Jehova. Nirgends erscheint ein Engel, welcher göttliche Macht und Auktorität sich beilegte, oder die Schicksale einzelner Menschen und ganzer Völker kraft seiner eigenen Machtfülle bestimmte. Nirgends läßt sich ein Engel als Gott von den Menschen durch Opfer und Anbetung huldigen. Wäre der Maleach-Jehova, der sich Gott nannte, ein niederer Engel, so hätte er offenbar die Menschen irre geführt, indem er zuließ, daß sie ihn für Gott hielten, ihn Gott nannten und als Gott verehrten. — Wenn man sich endlich darauf beruft, daß auch die Propheten Beschlüsse und Lehren Gottes zuweilen in der ersten Person verkünden und so als Repräsentanten Gottes sprechen, so übersieht man dabei, daß bei den Propheten solche Fälle nur Ausnahmen waren, veranlaßt durch den höheren Schwung, den ihre Reden genommen hatten, — Ausnahmen, die durch die gewöhnliche Art und Weise, womit sie die göttlichen Worte anführten: „So spricht Jehova" (כֹּה אָמַר יְהוָֹה),[1] „Spruch Jehovas" (נְאֻם יְהוָֹה),[2] „Jehova hat's ge-

[1]) Jer. 2, 2. 7, 20. 9, 16. 22.

[2]) Amos, 6, 8. 14. 9, 12. 13. Sehr oft bei Ezechiel, z. B. 5, 11. 12, 25. 13, 8. 16. 14, 11. 14. 16. 18. 20. 15, 8. 16, 8. 14. 19.

redet“ (יְהוָֹה דִּבֶּר),[1] „Jehovas Mund hat's geredet“ (פִּי יְהוָֹה דִּבֵּר)[2] ihre Erklärung finden. Bei dem Maleach-Jehova beruht die Identificirung mit Jehova nicht auf oratorischem Schwunge, ist nicht vereinzelt, keine bloße Ausnahme, sondern regelmäßig. Bei einem Propheten war, wenn er in der ersten Person an Stelle Jehovas sprach, niemals Gefahr vorhanden, daß er deshalb für Gott gehalten worden wäre. Der Engel Jehovas aber wurde immer und überall, wie wir gezeigt haben, als Gott angesehen und verehrt. Wäre er ein niederer Engel gewesen, so würde er auch ohne Zweifel gegen die Auffassung und Verehrung seiner Person als Gott sich ausgesprochen haben.

Nach der zweiten Ansicht wäre der Maleach-Jehova zwar göttlicher Natur und Wesenheit, aber nur eine Erscheinungsform, eine Manifestation Jehovas. Man bezeichnet ihn als die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des verborgenen oder nicht wahrnehmbaren Jehova, so daß zwischen ihm und Jehova keine persönliche Verschiedenheit besteht.

Allein die Verschiedenheit der Person fordert:

1) schon der Name Maleach-Jehova, d. h. Gesandter oder Bote Jehovas (abgeleitet wie oben angegeben worden, von לָאַךְ senden, schicken). Im Begriff des Sendens liegt nämlich die Persönlichkeit nicht blos des Sendenden, sondern auch des Gesandten, da ein abstrakter Begriff ebenso wenig gesendet werden kann, wie der Sendende sich selbst zu senden im Stande ist.

2) Für die persönliche Verschiedenheit sprechen mehrere Stellen des A. Testaments. Wenn Gen. 48, 15 Jakob von Jehova **und** dem Maleach-Jehova Segen erfleht, so ist dies nur möglich, wenn Jehova und der Maleach zwei von einander

---

[1]) z. B. 1. Kön. 13, 17.

[2]) 1. Sam. 15, 24.

verschiedene Personen sind. Jos. 5, 13 ff. erscheint der Maleach-Jehova dem Josua und nennt sich auf die Frage des Josua: wer er sei? den Obersten der Engel Jehovas (שַׂר צְבָא יְהֹוָה). Mit diesem Ausdruck bezeichnet er sich offenbar als von Jehova persönlich verschieden. Am klarsten sprechen für die persönliche Verschiedenheit alle jene Stellen, in denen der Maleach-Jehova als Vermittler zwischen Jehova und dem Volke Israel erscheint und zu Jehova spricht, z. B. Zach. 1, 12. 13: „Und es antwortete der Engel Jehovas und sprach: Jehova Zebaoth, wie lange willst du Jerusalems dich nicht erbarmen, und der Städte von Juda, gegen die du gezürnt nun siebenzig Jahr? Und es gab Jehova dem Engel, der mit mir redete, gütige Antwort, tröstliche Antwort.“ Auch 2. Sam. 24, 16 spricht Jehova zum Maleach-Jehova.

Von großer Wichtigkeit ist es, daß dieser Jehova wesensgleiche, aber persönlich von ihm verschiedene Maleach in mehreren Stellen des A. und N. T. mit dem Messias, dem Logos identificirt wird. Als der Messias erscheint er im A. T. bei Malach. 3, 1, wo der Messias den Namen מַלְאַךְ הַבְּרִית, Bundesengel führt (in Rücksicht auf sein Mittleramt zwischen Gott und Israel, oder in Bezug auf den Bund, den Gott durch ihn auf Sinai geschlossen hat). Der heilige Paulus nennt in der Stelle: „Laßt uns Christum nicht versuchen, gleichwie Einige von ihnen ihn versuchten und durch die Schlangen umkamen“ (1. Kor. 10, 9.), Christus den Führer der Israeliten durch die Wüste. Da dieser Führer im ganzen Pentateuch Maleach-Jehova genannt wird, so sind nach der Auffassung des heiligen Paulus Christus und der Maleach-Jehova ein und dieselbe Person. Nach Hebr. 11, 26 hat Moses, der sich nach dem Pentateuch dem Willen des sich offenbarenden Jehova unterwarf, die Schmach um Christi willen den Schätzen der Aegypter vorgezogen. Nach Hebr. 12, 26 war es die Stimme Christi, welche bei der Gesetzgebung auf Sinai die Erde erschütterte. Apostelgesch.

7, 30 f. wird die Stimme des *ἄγγελος θεοῦ*, welcher dem Moses im brennenden Dornbusch erschien, als *φωνὴ κυρίου* (קוֹל יְהוָֹה) und er selbst als *κύριος* bezeichnet. Vgl. V. 33 und 34. Die Propheten des alten Bundes führen ihre Weissagungen auf Jehova oder auf den Maleach-Jehova zurück; im neuen Bunde versichert der heilige Petrus (1. Br. 1, 10. 11.), daß der den Propheten inwohnende Geist Christi durch sie geredet habe.

Aus allen diesen Stellen geht hervor, daß die Apostel den Maleach-Jehova für die zweite Person in der Gottheit, für den Logos gehalten haben. Diese Auffassung findet sich auch bei den auf der Synode zu Antiochia versammelten Vätern, welche in einem an Paulus von Samosata vor seiner Absetzung gesandten Briefe erklären, „daß *ὁ ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* dem Abraham, Isaak und Jakob und Moses im brennenden Dornbusch erschienen sei.“ [1]) Ebenso lehren alle älteren Kirchenväter (mit nur wenigen Ausnahmen, die wir S. 148 angegeben haben), daß unter dem Maleach-Jehova der *λόγος* zu verstehen, daß Christus der Vermittler des alten Bundes gewesen und dem Abraham, Isaak und Jakob erschienen sei. So Ignatius, welcher die Propheten des A. B. Schüler Jesu Christi nennt, [2]) Justin, der Martyrer, welcher darthut, daß der Logos aus dem brennenden Dornbusch zu Moses gesprochen habe und daß derselbe der Engel des Herrn, Maleach-Jehova, genannt werde, [3]) der heilige Irenäus, [4]) Theophilus, [5])

---

[1]) Coteler. concil. coll. Venet. I, p. 866. 70.

[2]) Epist. ad Magnes. c. 9.

[3]) Apol. I, c. 65: „Er (der Logos) hat zu Moses aus dem Dornbusche gesprochen: Ich bin, der ich bin, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.“ Auch im Dialog mit dem Juden Trypho findet sich dieselbe Ansicht.

[4]) Contr. haeres. IV, 7. §. 4. c. 26.

[5]) II, 31.

Clemens von Alexandrien,[1]) Tertullian,[2]) die heiligen Cyprian,[3]) Hilarius,[4]) Cyrill von Jerusalem,[5]) Cyrill von Alexandrien,[6]) Chrysostomus,[7]) Basilius,[8]) Ambrosius[9]) u. A. Endlich findet sich diese Lehre auch in den Gebeten der Kirche. In der Antiphone auf den 17. December heißt es: „O Adonai et dux domus Israel, qui Moysi in igne flammae rubi apparuisti, et ei in Sina legem dedisti: veni ad redimendum nos in brachio extento.“ [10])

Anmerkung 1. Endlich fand auch die Tradition der Juden in dem Maleach-Jehova weder einen niederen geschaffenen Engel, noch den verborgenen Gott, sondern den einigen Mittler zwischen Gott und der Welt, den Urheber aller Offenbarung, den man Metatron (מטטרון) nannte.[11]) Die jüdische Theologie unterschied einen doppelten Metatron, einen höheren und niederen, welcher letztere sich zum ersteren verhielt, wie der erste zum höchsten Gott. Sowie der höhere Offenbarer Gottes war, so war der niedere Offenbarer und Vermittler des höheren. Der höhere Metatron wurde mit der Schechinah (שְׁכִינָה Einwohnen Gottes in der Welt) identificirt, doch nur insofern, als dieselbe in ihm sich concentrirte und persönlich darstellte.[12]) Er war nicht

---

[1]) Paedagog. I, 7.

[2]) contr. Prax. 7, 16.

[3]) contr. Jndaeos, II, 6.

[4]) de trinit. IV, §. 32.

[5]) S. 322, ed. Ox.

[6]) in Exod. lib. I, opp. I, 262.

[7]) homil. 48 in Genes. und homil. 16. in act. Apostol.

[8]) contr. Eunom.

[9]) de fide opp. tom. II, p. 460. ed. Bened.

[10]) Vgl. Petavius, de trinit. lib. VIII, cap. 2.

[11]) Am Besten leitet man dieses Wort vom latein. „metator“ = legatus (Suidas: ὁ προαποστελλόμενος ἄγγελος πρὸ τοῦ ἄρχοντος), oder von mediator, Mittler, ab.

[12]) Bei Gläsener theol. Soharica p. 37 heißt es im Buche Tikkune Sohar: „Metatron est ipsissima Schechina et Schechina Metatron Jehovae vocatur, quia corona est decem Sephirarum.“ Bei Danz, in Meuschen N. T. ex Talmud. illustr. p. 735: „Columna medietatis est Metatron, in quo apparet sanctus ille benedictus in

geschaffen, sondern emanirt, hatte also dieselbe Wesenheit, wie der höchste Gott, [1]) war ferner der sichtbare Offenbarer Gottes, führte die Herrschaft über alles Geschaffene und hatte den Namen: „Engel" und „Fürst des Angesichts." [2]) Diesen Mittler erwarteten die Juden als den großen Wiederhersteller.

Anmerkung 2. Kurtz (Geschichte des Alten Bundes I, §. 50, 2 und II, §. 51, 2. S. 326.) behauptet, „daß Exod. 23, 20 ff. vgl. mit Exod. 32, 34 völlig unverträglich sei mit der Hypothese, daß der Maleach-Jehova nicht blos Repräsentant, Vermittler und Träger der persönlichen Gegenwart Jehovas, sondern diese selbst, nämlich der Logos, die zweite Person der Trinität sei."

In der ersten Stelle sagt Jehova zu dem Volke, daß er einen Engel vor ihm hersenden werde, um es auf dem Zuge ins verheißene Land zu leiten, und daß es ihm willigen Gehorsam leisten solle, weil sein Name in ihm sei. Dagegen spricht Exod. 32, 34 der bisherige Führer der Israeliten, Jehova, daß er das Volk, weil es sich durch den Kälberdienst versündigt habe, nicht mehr führen werde, sondern seinen Engel (offenbar einen niederen, geschaffenen Engel) ihm zur Füh-

---

Schechina sua." In einer Stelle bei Sommer (theol. Sohar. p. 36.): „Deus O. M. ejusque Schechina sunt intra Metatronem, quippe qui vocatur Schaddai;" p. 736: „Angelus hic vestimentum est Schechinae, et Schechina occultat sese in ejus medio, suasque ipsa ostendit operationes per eundem. Non tamen Schechina ipsa — sed si dicere fas esset Schechinae vocarem exilium." Andere Stellen vgl. bei Knorr a Rosenroth, Kabbala denudata, I, p. 528. Sommer, l. c. p. 37.

[1]) Danz, l. c. R. Mose ben Hoschke: „Manifestum hinc est, quod sit Metatron emanationis, et Metatron creationis, qui est nuntius. Metatron autem emanationis est ille, qui Mosi apparuit in rubo."

[2]) Sommer, l. c. p. 38: „Indumentum τοῦ שדי est Metatron." Talm. tract. Sanhedr. wird er der Engel genannt, „cujus nomen sicut nomen Domini sui." „Metatron servus Jehovae, senior domus ejus...... dominium exercens super omnia, quae ipsi sunt tradita. Tradidit vero ipsi dominium deus O. M. super omnes exercitus suos" (Sommer, l. c. p. 35.). „Der Metatron ist der Engel, der Fürst des Angesichts, der Engel, der Fürst des Gesetzes, der Fürst der Weisheit, der Fürst des Tempels, der Fürst der Könige, der Fürst der Herrscher, der Fürst der hohen und erhabenen, vielen und herrlichen Fürsten, die im Himmel und auf der Erde sind" (Eisenmenger, Entd. Judenth. II, 396.).

rung geben wolle. Da aber das Volk darüber in große Betrübniß verfällt und sein Vergehen bereuet, so nimmt er auf die Fürbitte des Moses seine Drohung zurück und verspricht, daß sein Angesicht, d. h. er selbst mitziehen werde (Exod. 33, 14.).

Kurtz meint nun, daß auch in der ersten Stelle (Exod. 23, 20.) der Maleach-Jehova oder der bisherige Führer des Volkes der Sprechende sei, und da dieser Sprechende (der Maleach-Jehova) sage: er werde seinen Engel, in welchem sein Name (d. h. seine Wesenheit) sei, senden, „so wäre dieser Engel, in dem Jehovas Name wohnt, der Maleach des Maleach-Jehova; folglich hätten wir zwei λόγοι in der Gottheit, zwei unerschaffene Offenbarer Gottes; denn nur dem kann der Name Gottes einwohnen, der mit ihm ursprünglich eines Wesens ist. Folglich müssen wir in unserer Dogmatik den Locus von der Dreieinigkeit streichen, und statt seiner einen Artikel von der Viereinigkeit Gottes formuliren." Allein Kurtz irrt darin, daß er Exod. 23, 20 den sprechenden Jehova mit dem Maleach-Jehova als persönlich gleich auffaßt; der Sprechende ist **nicht** der Maleach-Jehova, sondern Jehova an sich oder der Sendende in Gegenüberstellung zu dem Gesandten oder dem Maleach, „in welchem sein Name," d. h. dem Maleach-Jehova. Somit ist klar, daß der Engel, in welchem sein Name, nicht ein dem Maleach-Jehova wesensgleicher neuer Maleach, sondern der Maleach-Jehova selbst ist, mithin auch nur ein einziger Maleach-Jehova, ein einziger λόγος statuirt werden kann.

Fassen wir zum Schluß das Resultat der ganzen Untersuchung über den Maleach-Jehova in Kürze zusammen, so ist es folgendes:

1) Der Maleach-Jehova ist ein Wesen, durch welches sich Jehova im A. B. offenbart.

2) Er ist mit Jehova **gleicher Wesenheit**, also göttlicher Natur.

3) In Bezug auf die Person ist er von ihm verschieden, obschon diese persönliche Verschiedenheit nicht immer in ganz bestimmten Ausdrücken hervorgehoben wird. Der Grund dieser nicht scharfen Hervorhebung der persönlichen Verschiedenheit liegt in der göttlichen Heilsökonomie, insofern darin ein negativer Schutz gegen etwaige polytheistische Vorstellungen, welche sich mit der bestimmt ausgesprochenen Lehre von der

Persönlichkeit des Maleach-Jehova möglicher Weise hätten verbinden können, zu Tage tritt.

4) Endlich wird der Maleach-Jehova identificirt mit dem Messias oder dem λόγος, also mit der zweiten göttlichen Person, welche als Erlöser einst die menschliche Natur annehmen und sowohl das israelitische Volk als auch die Heidenvölker beseligen sollte.

§. 30.

Die Lehre vom רוּחַ יְהוָֹה oder dem Geiste Gottes.

In den Büchern des A. T. wird oft gesprochen von dem רוּחַ אֱלֹהִים, dem Geiste Gottes, oder dem רוּחַ יְהוָֹה, dem Geiste Jehovas, welcher in einzelnen Stellen auch רוּחַ קֹדֶשׁ יְהוָֹה (mit Suffixen רוּחַ קָדְשְׁךָ, Ps. 51, 13. Jes. 63, 11. 12 u. ö.), spiritus sanctus, genannt wird.

Das Wort רוּחַ bezeichnet eigentlich Wehen, Wind, Odem und metaphorisch das Wesen des Geistes, sowohl des menschlichen, als auch in höchster Uebertragung des göttlichen (entsprechend den Ausdrücken πνεῦμα, spiritus, animus).[1]) Der רוּחַ Gottes ist die Ursache des Bestehens und Lebens der ganzen Welt; denn er erscheint

---

[1]) „Das alttestamentliche Wort für Geist, רוּחַ . . . . ist gewiß die geeignetste Metapher für das Wesen des Geistes, welcher gleich dem Winde unsichtbar alles durchdringend und bewegend, das in sich Freie und Selbstständige ist“ (König, l. c. S. 192.). „Der Athem Gottes ist das Innerste und Tiefste, sofern er sich offenbart nach Außen, gleichwie der Athem des Menschen und der Pflanze der Ausdruck seines innersten Lebensquells ist“ (Schegg. Pss. I, 399 ff.). „Indem der Geist alles Weben und Athmen in diesem ganzen Weltsystem erzeugt, die Luft, dies allgemeine Lebenselement, und das Luftwehen, die erste und letzte Lebensregung, hervorbringt: erscheint er auch im Naturleben als das in sich Lebendige und Lebendigmachende, als Leben und Lebensprincip; er ist die allgemeine selbstständige Lebenskraft und Lebensquelle“ (Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre S. 28 ff.).

1) als das schaffende, belebende und erhaltende Princip überhaupt. So erscheint bei der Schöpfung der רוּחַ אֱלֹהִים (spiritus Dei) über den Gewässern. Gen. 1, 2. Durch ihn ist Alles geschaffen. „Durch Jehovas Wort ist der Himmel gemacht; durch den **Hauch** seines Mundes all' sein Heer." [1]) Job 33, 4 ruft Elihu aus: „Gottes **Geist** hat mich geschaffen, und des Allmächtigen **Hauch** belebte mich (Vgl. Gen. 2, 7.). Alles creatürliche Leben hat durch den Geist Gottes seinen Bestand und seine Fortdauer. Job 34, 14. 15: „Riß er seinen Geist, seinen Lebenshauch an sich, so würde sterben alles Fleisch zumal, und der Mensch zurück zum Staube kehren." Ps. 104, 29. 30: „Du birgst dein Antlitz: sie schwinden hin; du nimmst

---

[1]) In dieser Stelle haben die älteren Ausleger von jeher einen Hinweis auf die dritte Person in der Gottheit, überhaupt auf das Geheimniß der Trinität gefunden. So unter v. A. Theodoret: „*τὸ μὲν οὖν ἐξ ἐπιπολῆς νόημα ἡ τοῦ γράμματος ἐπιφάνεια τοῦτο δηλοῖ· τοῦτο γὰρ τοῖς πάλαι ἥρμοττεν Ἰουδαίοις ἡ δὲ ἀληθὴς θεολογία τὸν θεὸν ἡμῖν ὑποδείκνυσι Λόγον σὺν τῷ παναγίῳ Πνεύματι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς οὐρανίους πεποιηκότα δυνάμεις. Καὶ τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν προλαμβάνει ἡ προφητεία. Καὶ ὥσπερ ὁ θεσπέσιος Ἰωάννης, ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐδίδαξεν, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ. οὕτως ὁ μακάριος Δαβὶδ προκηρύττει λέγων, τῷ Λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτῶν· οὐκ ἀπονέμει δὲ τῷ μὲν θεῷ Λόγῳ τὴν τῶν οὐρανῶν δημιουργίαν, τῷ δὲ παναγίῳ Πνεύματι τὴν τῶν δυνάμεων ποίησιν· ἀλλὰ καὶ ταῦτα κἀκεῖνα τὸν θεὸν Λόγον καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα πεποιηκέναι φησί.*" Bellarmin: „Sine dubio spiritus sanctus insinuare voluit per haec verba mysterium sanctissimae trinitatis, quod tempore novi Testamenti revelandum erat." Thomas von Aquin: „Dominus est nomen potestatis; et potentia appropriatur Patri. Verbum est conceptio mentis, unde et sapientia genita dicitur, et verbum est Filius. Spiritus ejus Spiritus sanctus. Dicitur autem spiritus oris, quia verbo appropriatur os: unde idem est dictu, ac si diceret: verbi Spiritus, quia ipsa est spiritus filii et veritatis."

ihren Geist: sie sterben und kehren in den Staub. Du lässest aus **deinen Geist**: sie entstehen, und du erneuerst die Gestalt der Erde." Weish. 1, 7: „Der Geist des Herrn erfüllt den Weltkreis;" 12, 2: „Dein unvergänglicher Geist ist in Allem," d. h. Alles hat den Grund seines Daseins und Bestehens in Gottes unvergänglichem Geiste." Vgl. Pred. 12, 7.

2) Der Geist Gottes ist ferner das Princip des geistigen und sittlichen Lebens; denn Gott ist sowohl der Schöpfer der menschlichen Seele (Gen. 2, 7.), als auch erhöht und steigert der Geist Gottes die Seelenkräfte des Menschen. Job 32, 8: „Der Geist ist es in den Menschen, und des Allmächtigen Hauch, der ihnen Einsicht gibt." In Joseph, welcher durch Enthüllung der Zukunft und durch weise Rathschläge sich auszeichnete, ist nach Pharaos Urtheil der Geist Gottes (Gen. 41, 38.). Ebenso urtheilen Nebukadnezar, Belsazar und dessen Gemahlin über Daniel, weil er ausgezeichneten Verstand und tiefe Einsicht besaß (Dan. 4, 5. 6. 15. 5, 11. 14.). Ps. 51, 13: „Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht, und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir." Vgl. Ps. 143, 10. Jes. 26, 6.

3) In ganz besonderem Sinne erscheint der Geist Gottes im A. B. als der Träger, als die erhaltende und fördernde Macht des theocratischen Lebens. Als Jehova in der Wüste sein Volk als sein Eigenthum bestimmte, legte er in dasselbe seinen heiligen Geist. Nehem. 9, 20; Jes. 63, 11. Hagg. 2, 5. Dieser Geist offenbarte sich beim Volke in einer Fülle von Gaben und Vorzügen, welche bald auf die Entwickelung und Steigerung der körperlichen oder geistigen Kräfte des Menschen, bald auf die Veredlung und Heiligung des Herzens sich beziehen. So wird die Kunstfertigkeit, das heilige Zelt einzurichten, auf den Geist Gottes zurückgeführt. Exod. 31, 3. 35, 31. Der Geist Gottes erfüllt die Richter und begeistert sie zu Thaten, durch welche

das theocratische Interesse des Volkes gewahrt wird. Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14. 1. Sam. 16, 13. 1. Kön. 3, 12. Das Ruhen des Geistes auf dem Nasiräer Simson ist durch die Haltung des Gelübdes bedingt; wird dieses gebrochen, so weicht auch der Geist Jehovas. Richt. 16, 20. Hauptsächlich zeigt sich die Thätigkeit des göttlichen Geistes in der Prophetie; denn die Propheten sind durch den Geist Gottes inspirirt, reden und handeln nach seinen Einwirkungen und heißen daher auch אַנְשֵׁי רוּחַ Hos. 9, 7. (Vgl. 1. Sam. 9, 10.). Jes. 48, 10: „Und jetzt hat der Herr Jehova mich gesandt und sein Geist." [1]) Alle Aeußerungen der prophetischen Begeisterung werden daher auf den Geist Gottes als auf ihre Quelle zurückgeführt. [2])

Ausgießen soll sich der Geist Gottes über alle Menschen in der messianischen Zeit. Joel 3, 1: „Und es geschieht darnach: ich gieße aus meinen Geist über alles Fleisch, und weissagen werden eure Söhne und eure Töchter, eure Greise werden Träume träumen, eure Jünglinge Gesichte schauen." Vgl. Jes. 59, 20. 21. Ezech. 36, 23. 24. Die Fülle des göttlichen Geistes wird dem Messias selbst zu Theil werden: „Dann sproßt auf ein Reis vom Stamme Isai und ein Zweig aus seiner Wurzel bricht hervor. Und es ruht auf ihm der Geist Jehovas, ein Geist der Weisheit und Einsicht, ein Geist des Rathes und der Stärke, ein Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn" (Jes. 11, 1. 2.).

Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß der Geist Gottes nach der Lehre des A. B. eine Persönlichkeit ist, welcher sowohl göttliche Wesenheit und göttliche Eigenschaften (Allgegenwart Ps. 139, 7; Allmacht Ps. 33, 6.), als auch göttliche Thätigkeit (Schöpfung Ps. 33, 6; Welter-

---

[1]) Falsch übersetzen Andere: „mit seinem Geiste."

[2]) Ezech. 1, 3 ff. 8, 1 ff. 37, 1. 40, 1 ff. 11, 24. Vgl. §. 20.

haltung Ps. 104, 29. 30; Heiligung Ps. 51, 13.) zugeschrieben werden. Mithin ist auch der Geist Gottes die dritte Person in der Gottheit, oder der heilige Geist. Diese Auffassung wird einerseits durch die bestimmtesten Aussprüche des neuen Testaments und andererseits durch die Auktorität der Kirche bestätigt. Denn

a) im neuen Testament erklärt der heilige Petrus (Apstg. 2, 16 ff.) die Verheißung des Propheten Joel (3, 1.), nach welcher einst der Geist Jehovas über alle Menschen ausgegossen werden wird, als erfüllt durch die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste. Offenbar identificirt damit der heilige Apostel den רוּחַ יְהוָה des alten Testaments mit der dritten Person in Gott, dem heiligen Geiste. Während nach der Lehre des A. T. der Geist Jehovas die Propheten inspirirte, ging nach der Lehre desselben heiligen Apostels (2. Br. 1, 20. 21.) die Inspiration der Propheten von der dritten göttlichen Person oder dem heiligen Geiste aus. Vgl. Luc. 4, 18 ff.

b) Auch die Kirche faßt die Thätigkeit des Geistes Gottes im alten Bunde als die Thätigkeit der dritten göttlichen Person auf. So sprach sie auf dem ersten Concilium zu Constantinopel ihren Glauben an die Gottheit des heiligen Geistes in den Worten aus: „Credo — — in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex patre filioque procedit, qui cum patre et filio simul adoratur et conglorificatur, et **qui locutus est per prophetas.**“

Blicken wir nun auf die A. T. Lehre vom Maleach-Jehova und Ruach-Jehova zurück, und erwägen wir zugleich, daß auch der **Vaterbegriff** Gottes dem alten Testament nicht fremd ist, indem Gott nicht blos als Vater aller Menschen (Mal. 2, 10.), des israelitischen Volkes (Deut. 32, 6.) und besonders aller Frommen (2. Sam. 7, 14. Weish. 2, 18.), sondern auch als Vater des erwarteten Messias (Ps. 2, 7—12 u. ö.) erscheint: so müssen wir gestehen, daß im alten Bunde

die Elemente, welche zur Bildung des Bewußtseins von der Trinität gehören, als **Keime** (aber auch nur als Keime) sich vorfinden, welche ihre Entwickelung und Reife durch die Offenbarung des Messias oder des Gottsohnes im neuen Bunde erhielten.[1])

Anhang.

Vom bösen Geiste Jehovas.

Der Geist Gottes kann, wie aus der Idee Gottes hervorgeht, nur ein guter sein. Er wird daher auch ausdrücklich רוּחַ טוֹבָה guter Geist genannt. Ps. 143, 10. Nehem. 9, 20.

---

[1]) Gregor von Nazianz sagt hierüber (orat. XXXI, 26.): „Das A. T. verkündigt den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das Neue offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht erkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden." Vgl. Reinke, Beitr. IV, 378: „Wir bemerken nur noch, daß diejenigen Stellen, worin von dem Engel Jehovas und Gottes die Rede ist, sowie jene, worin der Messias als göttliches Wesen bezeichnet wird (Jes. 7, 14. 9, 5. 11, 2. Mich. 5, 1. 2. Pss. 45, 7. 8. 72, 17. 110, 1. 5 u. a.) bei der Verkündigung der Dreipersönlichkeit Gottes, welche eine Hauptlehre des Christenthums ist, von dem größten Nutzen gewesen sind. Die Verkünder des Evangeliums konnten die wichtige Lehre von den drei Personen in der Gottheit an die wichtigen, hierauf sich beziehenden Stellen des A. T. anknüpfen, und es wurde dadurch die Annahme dieser Lehre sehr erleichtert. War der alte Bund eine Vorbereitung zum neuen, so leuchtet ein, daß auch insbesondere in dem, was der A. B. in dem Maleach-Jehova enthält, eine Vorbereitung und ein wichtiges Mittel für die Annahme des Glaubens an einen dreipersönlichen Gott lag. Fänden sich im A. T. für die so wichtige Lehre von den drei göttlichen Personen gar keine Anknüpfungspunkte und Vorbereitung, so müßte man es jedenfalls ganz auffallend finden. Wir müssen daher auch hierin die göttliche Weisheit bewundern und preisen."

Dagegen ist 1. Sam. 16, 14—23 von einem רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָֹה, einem bösen Geiste Jehovas die Rede. Unter demselben haben wir aber weder ein persönliches Wesen zu verstehen, noch haben wir dabei an eine poetische Personification zu denken. Der böse Geist Jehovas ist vielmehr ein gewisser verderblicher Zustand im Menschen, der auf die Gesinnung Einfluß hat, und den Gott in Folge der moralischen Schlechtigkeit des Menschen zur Quelle des Unheils werden läßt. Dies beweist

1) die richtige Auffassung der Stelle 1. Sam. 16, 14 ff. In derselben wird berichtet, daß, nachdem der Geist Jehovas von Saul gewichen, ein böser Geist von Jehova über ihn gekommen sei, und daß David durch sein Harfenspiel diesen bösen Geist vertrieben habe. Offenbar ist dem Zusammenhange gemäß dieser böse über Saul gekommene und von David vertriebene Geist die trübe melancholische Stimmung, welche Saul von Zeit zu Zeit befiel und welche mitunter in Wahnsinn überging, ein Zustand, welcher als „Strafe **Gottes**" ein böser Geist **Jehovas** genannt wird. Für diese Deutung sprechen

2) alle jene Stellen, in welchen die Rede ist vom Geiste der Eifersucht (Num. 5, 14. 30.), vom Geiste der Hurerei (Hos. 4, 12.), vom Geiste der Verunreinigung, d. h. von der falschen, in abgöttischem Dienste stehenden Prophetie (Zach. 13, 2.), und vom bösen Geiste überhaupt, d. h. von der Uneinigkeit und Zwietracht (Richt. 9, 23: Gott sandte einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem, d. h. es entstand Uneinigkeit zwischen Abimelech und den Bürgern von Sichem.).

Wenn in der Vision des Propheten Micha (1. Kön. 22, 19 ff.) Jehova, umgeben vom Heere des Himmels, die Frage an dieses richtet: wer von den Engeln den König Ahab bereden wolle, daß er gegen Ramoth ziehe und dort falle; und dann ein Geist hervortritt, welcher Jehova sich anbietet, als רוּחַ שֶׁקֶר,

als Lügengeist alle Propheten der Jezabel zu bereden, so ist unter diesem Lügengeiste jedenfalls der Satan zu verstehen. Der Prophet Micha will durch diese seine Vision, welche ebenso aufzufassen ist, wie die Versammlung im Himmel (Job 1, 6. 2, 1.), in welcher Satan mitten unter den Engeln vor Gottes Thron erscheint, ausdrücken, daß die vierhundert Propheten, welche dem Ahab riethen, gegen Ramoth zu ziehen, von lügenhafter, vom Satan ausgehender Begeisterung erfüllt gewesen seien.

Drittes Kapitel.

Lehre über Gottes Eigenschaften.

A. Eigenschaften des Seins.

§. 31.

Die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart Gottes.

1) Die Ewigkeit umfaßt die Anfangs- und Endlosigkeit. Die alttestamentliche Sprache hat für diesen Begriff von Ewigkeit keine besondere, etymologisch erschöpfende Bezeichnung; denn das gewöhnlich vorkommende עוֹלָם (von עָלַם bedecken, verbergen) bezeichnet das Verborgene, die verborgene, unbekannte Zeit nach vor- und rückwärts: tempus, cujus finis adopertus h. e. incognitus est et definiri nequit tum de praeterito, tum de futuro sp. aeternitatis, cujus extremitates velatae, h. e. nullae sunt.[1]) Daher bezeichnet עוֹלָם auch die Lebenszeit eines Menschen. Vgl. Exod. 21, 6. Deut. 15, 17. 1. Sam. 1, 22. 20, 15. Allein der Zusammenhang, in welchem עוֹלָם und andere ähnliche Ausdrücke von Gott gebraucht werden, zeigt ganz deutlich, daß man Gott als den Anfangs- und Endlosen auffaßte. So

---

[1]) Vgl. Fürst, concord. p. 830. König, l. c. S. 165.

heißt es in dem herrlichen Liede Moses (Ps. 90, 1 u. 2.): „O Herr, du warst uns Schutz für und für. Bevor die Berge geboren wurden, ehe du die Erde und die Welt erzeugt hast, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott.“ Ps. 93, 1. 2: „Jehova regiert, angethan mit Hoheit; angethan, gegürtet mit Kraft: darum steht fest die Welt und wanket nicht. Fest gegründet ist dein Thron von Anbeginn (מֵאָז), von Ewigkeit bist du.“ Ps. 102, 25: „Ich spreche: mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage, deine Jahre dauern für und für.“ Job 36, 26: „Die Zahl seiner Jahre ist unerforschlich.“ Allgemeine Bezeichnungen für Gott als den Ewigen sind אֵל oder אֱלֹהֵי עוֹלָם, ewiger Gott (Gen. 21, 33. Jes. 40, 28.), מֶלֶךְ עוֹלָם, ewiger König (Jes. 6, 5. Jer. 10, 10.), *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, König der Ewigkeiten (Tob. 13, 6. 10. vgl. Dan. 7, 9. 13. 22.), יוֹשֵׁב קֶדֶם, der Thronende von Urzeit her (Ps. 55, 20.), Jehova der Erste und der Letzte (Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12.). Dieser letzte Ausdruck bezeichnet Gott ebenso wie *ἀρχὴ καὶ τέλος* und *α* und *ω* im neuen Testament als denjenigen, durch welchen die Welt ihren Ursprung hat, der die Weltgeschichte ihrem Ende entgegenführt, also die Zeit setzt und bedingt, während er selbst durch sie nicht bestimmt wird.

In enger Beziehung mit der Ewigkeit steht

2) Die Unveränderlichkeit sowohl seiner Wesenheit als auch seines Willens. Diese Eigenschaft liegt schon im Namen „Jehova“ ausgesprochen (Vgl. §. 25, V, b.) [1]) und wird

---

[1]) Augustin bemerkt zu den Worten: „Ego sum, qui sum“ (Exod. 3, 14 ff.): Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim, quae mutantur, desinunt esse, quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi qui non mutatur. Ille habet esse, cui dicitur: mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es. Quid est ego sum, qui sum,

in vielen Stellen des A. T. erwähnt. Ps. 102, 26: „Vordem hast du die Erde gegründet, und das Werk deiner Hände sind die Himmel, sie werden vergehen, und du bleibst, sie alle veralten wie ein Gewand, wie ein Kleid wechselst du sie, und sie wechseln — doch du bist derselbe, und deine Jahre enden nicht." Jes. 40, 8: „Es verdorrt das Gras, und es welkt die Blume; doch das Wort unsers Gottes besteht ewig." (Vgl. V. 28.). Jes. 51, 6: „Erhebet zum Himmel eure Augen und schauet auf die Erde unten! Denn die Himmel vergehen wie Rauch, und die Erde zerfällt wie ein Gewand, und ihre Bewohner sterben wie Mücken, aber meine Hilfe wird ewig dauern." Mal. 3, 6: „Denn ich Jehova bin unveränderlich; darum seid ihr, Söhne Jakobs, nicht untergegangen." Vgl. Baruch 3, 3. Sir. 18, 1.

3) Die Allgegenwart Gottes wird im A. T. auf eine doppelte Weise geschildert:

a) negativ, d. h. Gott wird als durch den Raum nicht beschränkt dargestellt: „Sieh, die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, geschweige dieses Haus, welches ich erbaut habe" (1. Kön. 8, 27.).

b) positiv, d. h. Gott erscheint als überall vorhanden und wirksam. Ps. 139, 7—12: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste und wohin soll ich fliehen vor deinem Angesichte? Wenn ich den Himmel ersteige, so bist du dort, und will ich die Unterwelt zu meinem Lager machen, siehe, so bist du da. Nähme ich Flügel der Morgenröthe und wollte wohnen am Ende des Meeres: auch dort würde deine Hand mich leiten und deine Rechte mich fassen. Und spräche ich: doch Finsterniß wird mich überfallen, so ist Nacht Licht um mich her; auch Finsterniß verfinstert nicht vor dir, und die Nacht leuchtet wie der Tag, Finsterniß ist wie das Licht." Vgl.

---

nisi **aeternus** sum! Quid est ego sum, qui sum, nisi **mutari non possum.**

Pss. 10, 14. 11, 4. 33, 13. 14. 38, 10. Jes. 66, 1: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel." Jer. 23, 23. 24: „Bin ich nur Gott aus der Nähe, spricht Jehova, und nicht auch Gott aus der Ferne? Kann denn Jemand sich verbergen im Verborgenen, daß ich ihn nicht sehe? Erfülle ich nicht Himmel und Erde? spricht Jehova." [1])

Sowie alle Eigenschaften Gottes hauptsächlich um ethischer Zwecke willen im A. T. dargestellt werden, so auch werden aus der Allgegenwart Gottes praktische oder ethische Folgerungen gezogen. Die hauptsächlichsten sind:

a) Weil Gott überall ist, so ist seine Verehrung an keinen bestimmten Ort gebunden. Jes. 65, 1.

b) Der Fromme kann und soll an jedem Orte, zu jeder Zeit und in jeder Noth, sei sie auch noch so groß, auf den allgegenwärtigen und allgütigen Gott hoffen und vertrauen. „Ich dachte in meiner Bestürzung: ich bin vertilgt aus deinen Augen! Aber du hörtest mein Flehen, als ich zu dir rief" (Ps. 31, 23.). „Verlaß mich nicht, Jehova! Mein Gott, sei nicht fern von mir! Eile mir zum Beistand, Herr, mein Heil" (Ps. 38, 23.). Vgl. 35, 22 und Ps. 139.

c) Der Sünder kann sich vor Gottes strafendem Gericht nicht verbergen. „Sollten sie (die der Strafe Jehovas Verfallenen) durchbrechen in die Unterwelt, so soll von dorther meine Hand sie fassen; sollten sie emporsteigen zum Himmel, so will von dorther ich sie niederstürzen; und wenn sie sich verbärgen auf des Karmels Gipfel, so würde von dorther ich sie erspähen und fassen; und wenn sie sich versteckten vor meinen Augen im Meeresgrund, so würde ich von dort

---

[1]) Der Ausdruck: Gott erfüllt Himmel und Erde, ist nicht, wie von Vielen geschehen ist, im pantheistischen Sinne aufzufassen; denn er bezeichnet nur die überallhin sich erstreckende Thätigkeit Gottes, die sich an jedem Orte wirksam erweist, so daß der Sünder überall von Gott erreicht wird und sich somit nirgends vor der göttlichen Strafgerechtigkeit verbergen kann.

aus der Schlange gebieten, sie zu beißen. Und wenn sie wandern in Gefangenschaft vor ihren Feinden her, so würde von dort ich das Schwert entbieten, das sie würgt; meine Augen hab' ich auf sie gerichtet zum Bösen, nicht zum Guten" (Amos 9, 2—5.).

Mit der Allgegenwart Gottes stehen die Theophanien nicht in Widerspruch. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn bei einer Theophanie Gott in der sichtbaren Erscheinungsform, durch welche er seine Gegenwart den menschlichen Sinnen vermittelt, ganz und gar eingeschlossen wäre, so daß seine Präsenz an einem andern Orte dadurch ausgeschlossen würde. Eine solche Vorstellung wäre aber irrig. Denn die Theophanien sind nur Kundthuungen der überall stattfindenden und überall gleichen Nähe Gottes. Sie haben ihren Grund in dem Bedürfniß des Menschen, welchem die Nähe Gottes und die Bekanntschaft mit seinem Willen durch die Form sinnlicher Wahrnehmung vermittelt werden muß. Daher sind auch die Erscheinungsformen je nach den verschiedenen Individualitäten und Zeiten verschieden. Bald erscheint Jehova in einem feurigen Dornbusch, bald in einer Feuer- und Wolkensäule, bald in Menschengestalt, bald, wie besonders bei den Propheten, in Gesichten und Träumen. Eine Schwierigkeit hat man jedoch in der Stelle Gen. 18, 21 gefunden, indem es nach derselben scheint, als müsse Gott selbst sich erst an einen Ort begeben und nachsehen, um sich von dem Stande der Dinge daselbst zu überzeugen. Gott sagt nämlich zu Abraham: „Ich will nun hinabgehen und sehen, ob sie ganz so, wie das vor mich gekommene Geschrei es angibt, gethan haben oder nicht, so daß ich mich überzeuge." Allein die Schwierigkeit dieser Stelle fällt bei der oben angeführten Auffassung der Theophanie von selbst weg. Jehova will nämlich dem Abraham mittheilen, daß seine Aufmerksamkeit auf Alles sich erstrecke, und daß somit auch die Sodomiter derselben nicht entgangen seien. Diese Aufmerksamkeit Gottes auf das

Thun aller Menschen (hier speciell der Sodomiter) ist in das Gewand einer Erzählung vom Handeln Gottes nach menschlicher Weise eingekleidet, um dem Abraham verständlich zu machen, daß die Sodomiter der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht entgehen würden.

Die Allgegenwart Gottes wird ferner keineswegs beschränkt durch die Stellen, in welchen Jehova als der im Himmel Thronende (Ps. 2, 4 u. ö.) bezeichnet, in welchen ihm ein himmlischer Pallast (Ps. 104, 4.) beigelegt und in welchen sein Sitz in den Himmel (1. Kön. 8, 39.) oder in den Tempel, wo er über dem Sühndeckel (כַּפֹּרֶת) in außerordentlicher Weise beständig gegenwärtig (Exod. 25, 22. Num. 7, 89.) war, verlegt wird. Das Thronen im Himmel schließt nämlich seine Gegenwart an andern Orten keineswegs aus; Gott erscheint vielmehr nach A. T. Anschauung als der im Himmel Thronende und zugleich auch als der auf Erden überall Gegenwärtige: „Jehova, der in seinem heiligen Tempel, deß Thron im Himmel ist — seine Augen schauen, seine Wimpern erspähen die Menschenkinder" (Ps. 11, 4.). „Wer gleicht Jehova, unserm Gotte, dem Hochthronenden, — dem Niederblickenden im Himmel und auf Erden?" Ps. 113, 5 ff. Das Thronen Gottes im Himmel bezeichnet seine unendliche Macht über die ganze Welt, seine unendliche Erhabenheit über alles Menschliche und Irdische. Wie wenig in jenem Ausdruck eine Beschränkung der Allgegenwart liege, zeigt auch der Ausspruch, daß „die Himmel der Himmel" (d. h. der Himmel in seinem ausgedehntesten Umfange) Gott nicht zu fassen, d. h. einzuschließen vermögen.[1]) — Aus demselben Grunde wird auch durch die Präsenz Gottes über der Bundeslade seiner Allgegenwart kein Abbruch gethan, da er im Tempel nur auf eine besondere, außerordentliche Weise, welche ihre Veranlassung in dem speciellen

---

[1]) 1. Kön. 8, 27. Ps. 139.

Bundesverhältniß zwischen Jehova und Israel hatte, gegenwärtig war. [1])

B. Eigenschaften des Erkennens.

§. 32.

Die Allwissenheit und Allweisheit Gottes.

I. Das Wissen oder das Erkennen Gottes hat als Objekt sowohl das eigene göttliche Wesen (= Selbsterkenntniß, Selbstanschauung), als auch das außergöttliche Sein nach seiner äußeren Erscheinung wie nach seinem inneren Wesen. Ganz besonders diese letzte Seite des göttlichen Wissens wird in den Schriften des A. T. hervorgehoben und darüber Folgendes gelehrt:

a) Das göttliche Wissen bezieht sich auf alles Daseiende überhaupt: „Er bestimmt der Sterne Zahl, nennt sie alle mit Namen" (Ps. 147, 4.). „Mein ist alles Wild des Waldes, die Thiere auf den Bergen bei Tausenden. Ich kenne alle Vögel der Berge, und des Gefildes Wild ist mir bekannt" (Ps. 50, 10. 11.).

b) Besonders steht die Menschenwelt in enger Beziehung zur göttlichen Allwissenheit, indem diese das menschliche Leben und Thun nach allen Momenten und Beziehungen umfaßt. Sie ist, wie die Allgegenwart, durch den Raum nicht beschränkt. „Bloß liegt die Unterwelt vor ihm, und ohne Hülle der Abgrund" (Job 26, 6.). „Er blickt bis zu den Enden

[1]) „Das Wohnen Gottes unter Israel beruhte auf seinem Bunde, seinem heiligen Gesetze. Je nachdem der Bund gehalten, das Gesetz erfüllt wird, oder nicht, äußert es sich durch verstärkten Segen oder durch geschärfte Strafe. Dem gänzlichen Bruche des Bundes folgt, daß Gott seine Wohnung verläßt, und nur der nachbleibende Fluch, größer als der, welcher diejenigen trifft, unter denen er niemals gewohnt, weist hin durch seine Größe auf die Größe der früheren Gnade." Hengstenberg, Comm. zu den Pss. II, 144. Vgl. Christologie des alt. Test. III, 525 ff.

der Erde; was unter dem ganzen Himmel ist, sieht er" (Job 28, 23.). „Seine Augen durchlaufen die ganze Erde" (2. Chron. 16, 9.); „sie stehen offen über allen Wegen der Menschen" (Jer. 32, 19.). Ebenso wenig existiren für das göttliche Wissen die Schranken der Zeit; denn es umfaßt sowohl die Vergangenheit, als auch die Gegenwart und Zukunft: „Das früher Verkündete, sieh, es ist eingetroffen, und Neues verkünde ich; bevor es aufsproßt, laß' ich es euch wissen" (Jes. 42, 9.).[1] „Er verkündigt das Vergangene und Zukünftige und enthüllt die Spuren der verborgenen Dinge" (Sir. 42, 20.). Auch von dem durch die Freiheit des Menschen bedingt Zukünftigen hat Gott Kenntniß (1. Sam. 23, 10—13. Jer. 38, 17. Ezech. 3, 6 ff.), ja er kennt selbst die geheimsten Gedanken des Menschen, prüft Herz und Nieren, d. h. durchschaut das Innerste des Menschen, all' sein Denken, alle seine Gefühle und Leidenschaften. „Du prüfest Herz und Nieren, gerechter Gott" (Ps. 7, 10.). „Herr, offenbar ist dir all' mein Verlangen, und mein Seufzen dir nicht verborgen" (Ps. 38, 10.). „Er kennt die Geheimnisse des Herzens" (Ps. 44, 22.). „Jehova, du erforschest und kennst mich. Du kennest mein Sitzen und Aufstehen, weißt meine Gedanken von ferne. Mein Wandeln und mein Liegen erspähest du, und mit all' meinen Wegen bist du vertraut. Denn kein Wort ist auf meiner Zunge, siehe, Jehova, du weißt es ganz. Vorwärts und rückwärts umschließest du mich und hältst über mir deine Hand" (Ps. 139, 1—5.). „Ich Jehova erforsche das Herz, prüfe die Nieren" (Jer. 17, 10.).[2]

Die Betrachtung aller dieser Beziehungen und Richtungen der göttlichen Allwissenheit bringt den Menschen zu dem Ge-

---

[1]) Vgl. 40, 21. 41, 22. 43, 9. 44, 7 f. 45, 11. 21. 46, 10 f. 48, 3 ff. 14 f.

[2]) Vgl. noch Ps. 10, 14. 17. Jes. 29, 15. 37, 28. Hos. 5, 3. 7, 3. Amos 5, 12. Jer. 20, 12. Sir. 42, 18. 20.

ständniß, daß sie für das menschliche Erkennen wunderbar und unbegreiflich sei. „Wunderbar ist solches Wissen mir, zu erhaben, nicht kann ich es fassen" (Ps. 139, 6.). In Abrede stellen kann sie nur der Thor (der Sünder), der sich zu fragen vermißt: „Wie sollte Gott erkennen, und Kenntniß sein beim Höchsten?" [1]) und zu behaupten wagt: „Jehova sieht nicht, der Gott Jakobs merkt nicht." [2]) An solche Sünder ergeht die Mahnung: „Merkt doch, ihr Unvernünftigsten der Menschen! und ihr Thoren, wann werdet ihr klug werden? Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören? Der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen? Der die Völker züchtigt, sollte der nicht strafen, er, der den Menschen Einsicht lehrt? Jehova kennt des Menschen Gedanken, daß sie nichtig sind" (Ps. 94, 8—11.). [3])

II. Ein ferneres Moment des göttlichen Erkennens ist die Weisheit, welche auf die Bestimmung, den Zweck und das Ziel des creatürlichen Seins gerichtet ist, diese Bestimmung leitet und die Erreichung und Vollendung derselben mit den besten Mitteln fördert. In den protokanonischen Büchern des A. T. wird diese Eigenschaft seltener speciell hervorgehoben. Während sie in den ältesten Büchern, z. B. im Pentateuch, gar nicht erwähnt wird, tritt sie in den Psalmen und Propheten in einzelnen Stellen als eine Eigenschaft hervor, welche Gott neben der Allmacht in der Schöpfung kundgethan hat. So Ps. 104, 24: „Wie viel sind deiner Werke, Jehova; sie alle hast du mit Weisheit geschaffen" (כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ). Jes. 28, 29: „Sein Rath ist wunderbar, seine Weisheit groß." Jer. 10, 12: „Er machte die Erde durch seine Macht, berei-

---

[1]) Ps. 73, 11. Vgl. Ps. 10, 11: „Er (der Böse) spricht in seinem Herzen: Gott vergißt, verbirgt sein Antlitz, sieht es niemals."

[2]) „Was weiß denn Gott? Wird hinter'm Dunkel er wohl richten? Es sind ja Wolken seine Hülle, und er sieht nicht. Und auf des Himmels Bogen wandelt er." Job 22, 13. 14. Vgl. Pss. 73, 11. 10, 11.

[3]) Vgl. Pss. 10, 14. 14, 1. 5.

tete die Welt durch seine Weisheit." Vgl. 51, 15. und Ps. 147, 5, wo derselbe Gedanke sich findet.

Dagegen wird in den Büchern: Job, Baruch, Sprichwörter, Weisheit, Sirach und Prediger die Weisheit in praktischer, ethischer und speculativer Auffassung genau und ausführlich besprochen.

Die Hauptmomente, welche sich aus dieser Schilderung der göttlichen Weisheit ergeben, sind folgende:

1) Die göttliche Weisheit ist für den Menschen unerforschlich; Gott allein kennt sie; er allein ist ihr Eigenthümer. Job 28, 12 ff. wird gefragt: „Wo wird die Weisheit gefunden, und wo ist der Ort des Verstandes?" [1]) und die Antwort lautet: „Es kennt der Mensch nicht ihren Werth, und nicht wird sie gefunden im Lande der Lebenden. Die Tiefe spricht: nicht ist sie in mir; und das Meer sagt: sie ist nicht bei mir." Job 28, 20 ff. wird auf die Frage: „Die Weisheit, woher kommt sie, und wo ist des Verstandes Ort?" geantwortet: „Verhüllt ist sie vor den Augen aller Lebenden, und vor des Himmels Vögeln ist sie verhüllt. Vernichtungsort (= Scheol) und Tod sagen: „Mit unsern Ohren vernahmen wir von ihr nur eine Kunde." Nichts auf Erden vermag die göttliche Weisheit zu durchschauen; derjenige, welcher dies vermag, ist Gott allein. Job 28, 23. 24: „Nur Gott kennt ihren Weg, und weiß ihren Ort; denn er blickt bis zu den Enden der Erde; was unter dem ganzen Himmel ist, sieht er." Job 12, 13: Bei ihm ist Weisheit und auch Macht, und ihm ist Rath und auch Verstand." Nach Sir. 1, 2. 3 kann die göttliche Weisheit von Menschen ebenso wenig erforscht werden als der Meeressand,

---

[1]) Unter חָכְמָה haben wir in dieser Stelle nicht die menschliche, sondern die göttliche Weisheit zu verstehen, die Weisheit κατ᾽ ἐξοχήν, welche hier als das die physische und sittliche Welt leitende und ordnende Princip erscheint. בִּינָה Einsicht, Verstand, ist = חָכְמָה.

die Tropfen des Regens und die Tage der Ewigkeit gezählt, und die Höhe des Himmels und die Breite der Erde ermessen werden können. V. 7. und 8: „Wem ward die Wurzel der Weisheit enthüllt? Und wer erkannte ihre Rathschläge? Einer ist weise, höchst furchtbar, der auf seinem Throne sitzet, der Herr."

2) Sie ist **vor** der Schöpfung vorhanden, ist von Ewigkeit und besteht in Ewigkeit. Sir. 1, 1: „Jede Weisheit (*πᾶσα σοφία*) kommt vom Herrn und ist bei ihm in Ewigkeit." V. 4: „Zuerst vor Allem ist die Weisheit geschaffen (= war vorhanden) und Einsicht des Verstandes von Ewigkeit her." 24, 14: „Vor der Zeit, von Anfang an schuf er mich, und in Ewigkeit werd' ich nicht wieder aufhören." In den Sprichwörtern (Cap. 8.) tritt die Weisheit gegenüber der Thorheit, die (Cap. 7.) als Buhlerin (זוֹנָה) geschildert wird, redend auf, und nachdem sie ihren großen Nutzen auseinander gesetzt hat, versichert sie V. 22—25, daß Jehova sie bereitet habe als Anfang seines Handelns, vor seinen Werken, ehedem, vor Anfang, vor dem Ursprung der Erde.

3) Jehova hat die Weisheit in der Schöpfung geoffenbart. Vgl. Jer. 10, 12. 51, 15. Nach Sir. 1, 10 ist sie von Gott über alle seine Werke ausgegossen. Vgl. 16, 25 ff. und 41, 22 ff. Sie war bei der Schöpfung als Gottes Rathgeberin gegenwärtig. „Als er den Himmel bereitete, war ich dabei, als er den Bogen festigte über der Tiefe; als er die Wolken oben anheftete und die Quellen der Tiefe abwog; als er dem Meere seine Ufer bestimmte, daß die Fluthen seinen Bord nicht überschreiten; als er die Grundfesten der Erde legte, war ich bei ihm als Bildnerin, war ich seine Lust von Tag zu Tag und spielte jederzeit vor ihm. Ich spielte auf seinem Erdkreise und meine Lust fand ich an den Menschenkindern" (Sprichwört. 8, 27—32.). Derselbe Gedanke wird Job 28, 25—28 durchgeführt.

4) In ein besonders inniges Verhältniß tritt die göttliche Weisheit zum Volke Israel; denn in diesem Volke hat ihr Jehova eine ganz besondere Stätte zugewiesen. Durch die Weisheit leitete Gott das israelitische Volk zu allen Zeiten. Weish. 9, 1—18. „Er (Jehova) hat jeglichen Weg zur Weisheit gefunden und sie gegeben Jakob, seinem Diener, und Israel, seinem Geliebten. Darnach ist sie auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gewandelt" (Baruch 3, 37. 38.). „Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der auch mich schuf, stellte fest meine Wohnung und sprach: In Jakob sollst du wohnen und in Israel dein Eigenthum haben" (Sir. 24, 8. 9.). „Im heiligen Zelte diente ich vor ihm und so erhielt ich auf Zion eine bleibende Stätte. In der geliebten Stadt gab er mir gleichfalls einen Ruhesitz, und in Jerusalem ist meine Herrschaft" (ibid. V. 10, 11.). Baruch 4, 1 und Sir. 24, 23 wird sie als das Buch des Gesetzes Gottes bezeichnet, und die Befolgung desselben den Israeliten als Mittel zum herrlichsten Glück empfohlen. Denn dem, der das Gesetz befolge, theile Gott große Weisheit mit (Sir. 24, 19 ff.), und einem solchen gewähre sie die höchsten Vorzüge (Sir. 1, 10—15. Weish. 7, 8—20.).

Weil die göttliche Weisheit so vortrefflich ist, führt sie auch die Bezeichnungen „ein Hauch der Kraft Gottes," „ein unverfälschter Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers" (Weish. 7, 25.), „Abglanz des ewigen Lichtes," „ungetrübter Spiegel von Gottes Wirksamkeit," „Abbild seiner Vortrefflichkeit," „seines Thrones Beisitzerin" (Weish. 7, 26. 9, 4.).

Ob in den bisher erwähnten Stellen, in welchen von der *σοφία* die Rede ist, die Weisheit als Hypostase, als ein persönliches Wesen, oder nur als personificirte Eigenschaft, als poetische Personification des weisen Wirkens Gottes erscheine, ist eine Streitfrage. Aus der Personification erklärt es sich, warum die

Weisheit als geboren, oder geschaffen, oder als Gottes liebste Genossin bezeichnet wird.

Einige haben die σοφία mit dem λόγος [1]) identificirt und sich dafür auf Weish. 9, 1. 2 berufen, wo von Gott gesagt wird: „Der du gemacht hast Alles mit deinem Worte (ἐν λόγῳ) und geschaffen hast mit deiner Weisheit (τῇ σοφίᾳ) den Menschen.“ Allein hier stehen λόγος und σοφία nur parallel. Aus dem Parallelismus folgt aber noch keineswegs die Gleichheit, höchstens eine Aehnlichkeit. Außerdem stehen dem λόγος auch sehr viele andere abstrakte wie concrete Begriffe parallel (Vgl. §. 33, Nr. 2.)! Ferner werde, sagt man, vom λόγος behauptet, daß er aus dem Munde des Höchsten ausgehe; diese Thätigkeit werde aber auch der σοφία zugeschrieben, indem sie von sich selbst sage: „Ich bin aus dem Munde des Höchsten ausgegangen“ (Sir. 24, 3.). Allein aus diesem Ausgehen der σοφία und des λόγος aus dem Munde des Höchsten kann ebenso wenig die Identität beider gefolgert werden, wie „Schelten“ und „Lachen,“ welche auch aus dem Munde des Höchsten hervorgehen, mit σοφία und λόγος identisch gefaßt werden können. Dazu kommt, daß die σοφία und der λόγος in solcher Verbindung genannt werden, daß ihre Verschiedenheit auf den ersten Blick hervortritt. Wenn nämlich Sir. 1, 5 der λόγος als die **Quelle** der σοφία (fons sapientiae verbum Dei, Vulg.) bezeichnet wird, so sind beide so genau von einander geschieden, daß eine Identificirung derselben nicht mehr möglich ist.

---

[1]) Vgl. über den λόγος den folgenden §. 33, Nr. 2.

C. Eigenschaften des Wollens.

§. 33.

Die Allmacht Gottes.

1) Die göttliche Allmacht wird im A. T. auf den Gedanken zurückgeführt, daß Gottes Wille und Macht der Urgrund von allem Bestehenden sei, daß er zu schaffen und zu bewirken vermöge, was er wolle, und daß für ihn Nichts unmöglich sei. „Ist für Jehova etwas unmöglich“ (Gen. 18, 14.)? „Unser Gott ist im Himmel, Alles, was er will, macht er“ (Pss. 115, 3. 135, 5. 6.). „Es schwört Jehova der Heerschaaren und spricht: Wahrlich, wie ich es bedacht, so geschieht es; und was ich beschlossen, das wird vollführt“ (Jes. 14, 24. Vgl. V. 27.). „Ach, Herr, Jehova! siehe, du hast Himmel und Erde gemacht durch deine große Kraft und durch deinen ausgestreckten Arm, kein Ding ist dir unmöglich“ (Jer. 32, 17. Vgl. V. 27.). „Wenn es unmöglich ist in den Augen dieses übrig gebliebenen Volkes in diesen Tagen, ist es darum auch in meinen Augen unmöglich? spricht Jehova der Heerschaaren“ (Zach. 8, 6.).

Die Allmacht Gottes, welche ihrem Begriff nach schon in den Namen El und El Schaddai (Gott der Allmächtige)[1]) liegt, zeigt sich

a) im Allgemeinen in der ganzen Naturwelt, die Gott durch seine Allmacht hervorgebracht und eingerichtet hat und welche er fortbestehen läßt, indem er alle Vorgänge in derselben anordnet. Denn Er leitet mit gewaltiger Kraft den Lauf der Gestirne, und keines von ihnen bleibt aus; Er läßt Tag und Nacht, Licht und Finsterniß entstehen; Er sendet die Winde, regt das Meer auf, so daß seine Wellen rauschen und toben; Er leitet Bäche und Ströme; Er läßt Wolken aufsteigen und

[1]) Vgl. §. 25, II und III.

sie in Regen auf die Erde herabströmen; Er hält aber auch den Regen zurück und bewirkt Dürre, Mißwachs und Hungersnoth. „Du trenntest durch deine Macht das Meer, zerschmetterst der Ungeheuer Häupter auf dem Wasser; du zerschlägst die Häupter der Leviathans, gibst sie zur Speise dem Volke der Wüste; du spaltest Quelle und Fluß, du trocknest aus immer fließende Ströme. Dein ist der Tag, dein auch die Nacht, du hast bereitet die Lichter und die Sonne, du hast gesetzt alle Grenzen der Erde, Sommer und Winter, du hast sie gemacht" (Ps. 74, 13—17.). „Jehova der Heerschaaren, Gott! wer ist, wie du, mächtig? Und deine Treue ist rings um dich her. Du herrschest über des Meeres Stolz; wenn seine Wellen sich erheben, du stillst sie, ... dein ist der Himmel und dein die Erde; die Welt, und was sie füllt, du hast sie gegründet. Nord und Süd hast du geschaffen, Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen. Dein ist ein gewaltiger Arm, stark deine Hand, erhaben deine Rechte" (Ps. 89, 9—14.). [1])

Auf gleiche Weise ist Gott der allmächtige Schöpfer und Regierer der ganzen Menschenwelt. Er bildet den Leib des Menschen im Mutterleibe und gibt den Lebensgeist, die Seele, den Erdbewohnern" (Jes. 41, 4. 42, 5. 45, 12. 57, 16. Jer. 1, 5. 27, 5. Zach. 12, 1.). Er ist der Herr aller Menschen, König aller Völker, d. h. Alle stehen unter seiner Macht (Jer. 10, 7.). Von Ihm hängen daher die Schicksale der Völker ab, die glücklichen wie die unglücklichen. Er läßt zittern, wie den ganzen Erdkreis, so zahllose Völker. Er vereitelt ihre Pläne und vertilgt sie selbst im Augenblick. „Wüthet, Völker, ihr erzittert doch, und hört es, all' ihr Fernen der Erde: gürtet euch, ihr erzittert doch, gürtet euch, ihr erzittert doch. Faßt nur einen Rathschluß, — er wird doch vereitelt; gebt nur einen Befehl, — er kommt doch nicht zu Stande; denn mit uns ist

[1]) Vgl. 1. Kön. 17, 14. 2. Kön. 8, 1. Jes. 40, 26. 51, 15. Jer. 10, 13. 31, 35. Joel 2, 11. 19. 23. Amos 4, 6. Andere Stellen siehe §. 27 in der Lehre über die Erkennbarkeit Gottes aus der äußeren Natur.

Gott" (Jes. 8, 9. 10. Vgl. V. 11 f.). „Nationen rauschen, gleich dem Rauschen großer Wasser — aber Er schilt sie, und sie fliehen fern hin, gejagt wie Spreu der Berge vor dem Winde, und wie Staubwirbel vor dem Sturm. Zur Zeit des Abends, siehe da Schreck! Bevor es Morgen wird, sind sie nicht mehr. Dies ist das Schicksal unserer Räuber und das Loos unserer Plünderer" (Jes. 17, 13. 14. Vgl. 18, 4 f. 33, 3. Jer. 10, 10.). Die gewaltigsten Herrscher müssen Jehovas Macht unterliegen. „Wisset ihr's nicht, habt ihr's nicht gehört? Ward's euch nicht verkündigt von Anfang an? Habt ihr nicht gemerkt auf der Erde Gründung? Er thront über dem Kreis der Erde, und ihre Bewohner (sind ihm) gleich Heuschrecken; Er spannt aus gleich einem Teppich den Himmel und breitet ihn aus, wie ein Zelt zum Wohnen. Er wandelt Fürsten in Nichts und macht zunichte die Herrscher der Erde. Kaum sind sie gepflanzt, kaum sind sie gesäet, kaum wurzelt in der Erde ihr Stamm: so haucht er sie an, und sie verdorren, und ein Sturm führt sie wie Stoppeln davon" (Jes. 40, 21 ff.). „Niemand kann aus seiner Hand erretten" (Jes. 43, 13.).

b) Im Besonderen zeigt Jehova seine Macht bei dem Volke der Theocratie, welches er mit mächtigem Arm aus Aegypten geführt (Jer. 2, 6 f. 11, 4. 7. 16, 11. 23, 3. 7 u. ö.), welchem er Canaan erobert und gegeben (Jer. 3, 18 f. 32, 22 u. ö.), welchem er im Kriege den Sieg verliehen hat (Mich. 2, 7. 2. Chron. 20, 13. 17. Jes. 42, 13. 49, 25. Zach. 9, 13 ff. 10, 3.), welches er aber auch straft, wenn es gegen ihn sündigt, indem er feindliche Völker gegen es entbietet, sie nach Israel sendet und sie gebraucht, wie eine Ruthe oder einen Stock, mit welchem er das Volk schlägt, oder wie ein Scheermesser, mit welchem er scheert, d. h. das Land verwüstet (Jes. 5, 26 ff. 7, 17 ff. 9, 10 ff. 10, 6. 25. 22, 11. 29, 2 f. Nah. 1, 12. Jes. 7, 20. 10, 5. 15.). [1])

[1]) Andere Belegstellen finden sich §. 27 in der Lehre über die Erkennbarkeit Gottes aus der Geschichte.

Vor der göttlichen Allmacht schwindet die Macht des Menschen und ganzer Völker wie Nichts. „Denn Jehova der Heerschaaren beschließt, wer kann es hindern? Und sein Arm ist ausgestreckt — wer mag ihn zurückschrecken? Jes. 14, 27: „Keiner rettet aus meiner Hand; thue ich etwas, wer will es hindern?" 43, 13.

Wegen der Größe dieser seiner Macht ist Gott auch der Furchtbare, der bei dem schwachen Sterblichen Schauer und heilige Furcht erregt. „Sprechet zu Gott: wie furchtbar (נוֹרָא) bist du in deinen Werken" (d. h. in den Aeußerungen deiner Macht)! Ps. 66, 3. — „Du bist furchtbar, wer kann bestehen vor dir?" Ps. 76, 8. Vgl. Exod. 15, 14—16.

Andererseits stützen sich aber auch auf die wunderbare Macht Jehovas das Vertrauen und die Hoffnung des ganzen Volkes, wie jedes Einzelnen. Waren doch die wunderbaren Thaten, welche Jehova in Mitten seines Volkes verrichtet hatte, ein Denkmal in Jakob, an welchem alle späteren Generationen lernen sollten, auf Gott ihr Vertrauen zu setzen![1]) Gottes Allmacht verherrlichend, ruft Moses in seinem Dankhymnus auf die wunderbare Befreiung Israels aus: „Singen will ich Jehova; denn erhaben ist er; Roß und Reiter stürzt' er ins Meer. Mein Preis und Gesang ist Jah (Jehova); er war meine Hilfe; er ist mein Gott; ihn will ich preisen, meines Vaters Gott, ihn will ich erheben" u. s. w. (Exod. 15, 2 ff.). Ebenso singt David: „Mein Preis und Gesang sei Jah; denn er war mein Erretter. Der Ruf des Jubels und Sieges (ertönt) in den Hütten der Gerechten: Jehovas Rechte thut mächtige Thaten, die Rechte Jehovas erhöht, die Rechte Jehovas thut mächtige Thaten. Ich werde nicht sterben, sondern leben, und erzählen die Thaten Jahs" (Ps. 118, 14 ff.).[2])

2) Die Aeußerung des göttlichen Willens, der göttlichen

---

[1]) Ps. 78, 5 ff.

[2]) Vgl. Pss. 82, 7. 46, 2. 59, 18. 62, 8. 107, 19. 20.

Allmacht ist das Wort (דָּבָר oder λόγος).[1] Dem Worte Jehovas werden nämlich zugeschrieben

a) die Schöpfung der Welt; Gen. 1, 3: Da sprach Gott u. s. w. Ps. 33, 6: „Durch das Wort Jehovas ward der Himmel gemacht, und all' sein Heer durch den Hauch seines Mundes;"

b) die Offenbarungen Gottes an die Patriarchen und Propheten, insofern Gott zu diesen sprach, sein Wort an sie erging.

Man hat in diesem Ausdruck „Wort Jehovas" eine Persönlichkeit finden wollen; doch mit Unrecht; denn in allen Stellen des A. T., auf welche man den Beweis dafür stützt, findet nichts weiter Statt, als eine auf poetischem Schwunge beruhende Personificirung des Wortes. So Ps. 147, 15: „Er sendet seinen Befehl zur Erde, eilend läuft sein Wort." Jes. 54, 10. 11: „Wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabfällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und fruchtbar macht . . . . . also ist mein Wort, das aus meinem Munde gehet; es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern vollbringt, was mir gefällt, und richtet aus, wozu ich es gesandt." Zu der oben citirten Stelle Ps. 33, 6, nach welcher durch das Wort Jehovas die Himmel geschaffen sind,

---

[1]) Maimonides (more neboch. p. I, c. 65.): „Quod illa dicere, in opere creationis, intelligenda sint de voluntate, non de sermone, inde demonstratur, quia sermo, quo aliquid praecipitur et mandatur, necessario dirigi debet ad ens quodpiam, quod illud mandatum potest recipere. Tum autem nulla entia adhuc fuerunt. Unde sequitur, illa de sola voluntate esse intelligenda."

Musculus (comment. in Genes.): „Humano more Moses de Deo loquitur. Non est autem humano more locutus Deus. Verbum illius expressa est voluntatis illius virtus et efficacia. Quoniam quod volumus ut intelligatur, et vel credatur, vel fiat, prolatione verbi exprimimus, ideo expressa voluntatis Dei verbum dicitur" etc.

ist eine passende Parallele Apocal. 4, 11: „Du hast alle Dinge geschaffen; durch deinen Willen waren sie und sind geschaffen." Ebenso Ps. 147, 19: „Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Satzungen und Rechte." Hier steht nämlich „Wort" in Parallele mit „Satzungen und Rechte," also in der Bedeutung: geoffenbarter Wille Gottes.

Ebenso wenig läßt sich mit Bestimmtheit nachweisen, daß in den deuterokanonischen Büchern λόγος persönlich zu fassen sei. Denn in allen Stellen, in welchen λόγος als Person erscheint, findet nur eine Personification Statt. So Weish. 18, 14—16: „Tief in der Stille der Mitternacht fuhr dein allvermögendes Wort (ὁ παντοδυναμος σου λογος) vom Himmel, vom königlichen Thron als strenger Richter mitten in das Land des Verderbens herab, als scharfes Schwert deinen unzweideutigen Befehl tragend, und stand und füllte Alles mit Tod an; den Himmel berührte es und schritt auf der Erde." Vgl. Jes. 55, 10 f.

Wie wenig bei dem Ausdruck λόγος in den deuterokanonischen Büchern an eine Hypostase gedacht werden könne, zeigt besonders der Umstand, daß er auch im Plural (λόγοι) öfter vorkommt (Sir. 42, 15: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. Vgl. 43, 5. 10.), und daß sowohl im Buche der Weisheit als auch bei Sirach viele andere abstrakte und concrete Begriffe mit ihm synonym gebraucht werden; so ῥημα, προσταγμα und θελημα (Sir. 39, 17. 18. vgl. 13, 16. 26). Ferner stehen dem λόγος im Buche der Weisheit ἐξουσια (16, 13.) χειρ (V. 15.), ἐλεος (V. 10.), ὀργη (18, 20.) θυμος (V. 21.) u. a. parallel.

Von einem Logos in dem Sinne, in welchem der heilige Johannes im Proömium seines Evangeliums spricht, ist also im A. T. noch nicht die Rede, [1]) wenngleich ohne Zweifel zu-

[1]) Vgl. Welte, Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T. S. 166 ff. Mattes im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte unter Logos Bd. VI, S. 581. Ueber die Verschiedenheit der A. T. Logoslehre von der philonischen siehe ebendaselbst, über die altjüdische

gegeben werden muß, daß in der A. T. Lehre vom Worte (λόγος) Gottes dunkle Spuren der N. T. Logoslehre sich finden.

Ueber die Identität des λόγος mit der σοφία, d. h. der göttlichen Weisheit vgl. §. 32, II am Schluß.

§. 34.

Die Heiligkeit Gottes.

Die **Heiligkeit** Gottes erscheint im **alten** Bunde an der Spitze aller andern göttlichen Eigenschaften, überhaupt als die **Grundlage** der ganzen Religion. Denn die Hauptaufgabe und das Ziel des israelitischen Volkes war von Jehova selbst dahin angegeben worden, daß es einen der **Heiligkeit** Gottes **entsprechenden Wandel** führen sollte. „**Ihr sollt heilig sein; denn heilig bin ich, Jehova, euer Gott.**“ [1]) Zur Erreichung dieses Zieles hatte Jehova alle entsprechenden Vorkehrungen, z. B. die Auserwählung Israels, die Schließung des Bundes, die Gesetzgebung u. s. w. getroffen. **Deshalb** hat er auch als Gott, welcher Israel zur Heiligkeit berufen hat und dessen Heiligung bewirkt, den Namen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, „**der Heilige Israels**“ (Auch will ich dich preisen mit Harfenspiel, deine Treue, mein Gott! Lobsingen will auf der Cither ich dir, du **Heiliger Israels.** [2]) oder der **Heilige Jakobs.** [3])

Der im A. T. für den Begriff „**heilig**“ vorkommende Ausdruck ist קָדוֹשׁ. Die etymologische Grundbedeutung desselben ist

---

Lehre von der göttlichen מימרא. A. **Maier**, Comment. über die Evangel. des Johannes. S. 119—124.

[1]) Lev. 19, 2. 20, 7.

[2]) Pſ. 71, 22. Sehr oft findet sich dieser Name beim Propheten **Jesaias**, z. B. 1, 4. 5, 19. 24. 10, 20. 12, 6 u. v. a.

[3]) 2. Kön. 19, 22. Jeſ. 29, 23. Jer. 50, 29.

1) rein.[1]) Die göttliche Reinheit zeigt sich aber in doppelter Weise: negativ in dem absoluten Fernsein von aller Unreinheit oder allem Bösen, sowie in dem absoluten Widerspruch gegen dasselbe und dem Abscheu vor demselben; positiv in der absoluten Liebe des Guten und in dem Wollen und Realisiren desselben. Ps. 15, 1 f: „Jehova, wer darf weilen bei deinem Zelte, wer wohnen auf deinem heiligen Berge? Wer tadellos wandelt und Gerechtigkeit übt.“ Ps. 22, 4: „Und du bist doch der Heilige!“ d. h. du duldest Sünde und Unrecht nicht. Ps. 60, 8: „Gott hat geredet in seiner Heiligkeit; darob will ich jubeln.“ Der Sinn ist: Die Verheißungen Gottes werden sich erfüllen, weil Gott heilig ist, d. h. weil sein göttliches Wollen und Handeln nur auf die Realisirung des Guten gerichtet ist. Ebenso Ps. 89, 36: „Ein's schwur ich in meiner Heiligkeit; werd' ich gegen David lügen? Sein Same soll ewig sein“ u. s. w. Weil Gott heilig ist, will er nur das Gute, ist also keiner Lüge, wie überhaupt keiner Sünde fähig. Ps. 77, 14: „Gott, in Heiligkeit ist dein Weg,“ d. h. all' deine Thaten, all' deine Handlungen sind gut. Heilig ist der Name Gottes,[2]) d. h. sein Wesen, wie es in den Offenbarungen sich kund gibt.

Außer den genannten Stellen gibt es noch viele andere, welche die negative und positive Seite der Heiligkeit umschreiben. „Nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge, noch ein Menschensohn, daß ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und es nicht vollführen (Num. 23, 19.)? „Und auch der Ewige Israels lügt nicht und nicht gereuet ihn; denn er ist kein Mensch, daß ihn gereue“ (1. Sam. 15, 29.). „Du bist kein Gott, dem Frevel gefällt; nicht weilt bei dir der Böse; nicht treten Uebermüthige vor deine Augen, du hassest

---

[1]) Vgl. Lev. 11, 43. 44.

[2]) Vgl. Pss. 33, 21. 99, 3. 103, 1. 111, 9. 105, 3. 106, 47.

Alle, die übel thun, du vernichtest, die Lügen reden; den Mann des Blutes und des Truges verabscheut Jehova" (Ps. 5, 5—7.). „Jehova prüft den Gerechten und den Frevler, und den, der Gewaltthat übt, hasset seine Seele. Er regnet auf Frevler Schlingen, Feuer und Schwefel, und Gluthwind ist ihres Bechers Theil" (Ps. 11, 5. 6.). „Du, rein von Augen, so daß du Böses nicht sehen kannst" (Habak. 1, 13.).[1])

Wenn daher auch die äußere Reinheit, zu welcher der Israelit verpflichtet war, auf Gottes Heiligkeit als auf ihren Grund zurückgeführt wird,[2]) so liegt im Begriff von קָדוֹשׁ deshalb nicht etwa die Vorstellung einer blos äußern Reinheit, wie Einzelne behauptet haben; vielmehr war diese mit der innern aufs engste verknüpft, indem sie nur die äußere Darstellung, die äußere Erscheinung der inneren war.

2) Außer dem Begriff der Reinheit umfaßt die Heiligkeit Gottes im A. T. noch den Begriff der Erhabenheit, Majestät und Unvergleichlichkeit. In dieser Bedeutung erscheint קָדוֹשׁ in vielen Stellen, z. B. Ezech. 38, 23: „Groß steh' ich da, bin als der Heilige anerkannt, gekannt von vielen Völkern, daß sie einsehen: ich bin Jehova."[3])

Mit der Lehre von Gottes Heiligkeit hat man mehrere A. T. Stellen und Thatsachen in Widerspruch gefunden.

1) Gegen die Heiligkeit Gottes spreche, sagt De Wette,[4]) daß Jesaias[5]) das Böse von Gott ableite. Allein der vermeintliche Widerspruch stützt sich auf ein exegetisches Mißverständniß; denn wenn Jehova in der erwähnten Stelle bei Jesaias sagt: „Ich bereite Glück und Unglück," so ist der letzte Ausdruck „Unglück" (רַע) nicht vom moralisch Bösen,

---

[1]) Vgl. noch Sprichw. 3, 32 f. 15, 26.

[2]) Deut. 23, 15.

[3]) Vgl. noch Exod. 15, 11. Pss. 99, 2. 3. 111, 9. Jes. 6, 3. Hos. 11, 9. Habak. 3, 3.

[4]) Dogmatik des A. T. §. 98.

[5]) 45, 7.

sondern von Strafe, die von Gott für Sünden verhängt wird, zu verstehen.

2) Nach von Cölln [1]) u. A. soll die von Gott den Israeliten befohlene Hinwegführung der silbernen und goldenen Schmucksachen und Kleider der Aegypter der Heiligkeit Gottes entgegenstehen, da diese Hinwegführung im A. T. selbst als ein **Diebstahl** bezeichnet werde. Daß schon die Heiden diese Thatsache bei Bestreitung der alttestamentlichen Offenbarung gebrauchten, erhellt aus Philo's „Leben Moses," insofern Philo sich in dieser Schrift bemüht, das Anstößige jener Hinwegführung zu beseitigen. Auch die Gnostiker suchten mit jener Thatsache den Beweis zu führen, daß der Urheber des alten Bundes ein gutes Wesen nicht sein könne, weil er die Juden zur Lüge und zum Betruge aufgefordert habe. [2]) Endlich gebrauchten zur Zeit des heiligen Augustin die Manichäer die Erzählung von dem vorgeblichen Leihen und vom Hinwegführen der ägyptischen Schmucksachen und Kleider als eine Hauptwaffe in ihren Angriffen gegen das alte Testament. Allen diesen Angriffen gegenüber hat man aber auch andererseits die von Gott befohlene Hinwegführung der Geräthe u. s. w. der Aegypter auf verschiedene Weise zu rechtfertigen versucht. Die wichtigsten Erklärungsversuche sind folgende:

a) Die Israeliten hätten die silbernen und goldenen Geräthe und Kleider der Aegypter als Lohn und Ersatz für ihre vielen schweren und langwierigen Arbeiten in Aegypten mit Recht sich aneignen können. Nach dieser Ansicht, welche sich schon bei Philo (Leben Moses, 1. Buch S. 483, Köln. Ausg.) und vielen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern [3]) findet, hät-

---

[1]) Biblische Theologie, S. 151.

[2]) Vgl. Tertullian, contr. Marcion. lib. II, c. 20. Irenäus, haeres. lib. IV, c. 49.

[3]) Clemens Alex., Strom. lib. I, c. 23. Tertull. contr. Marcion. lib. XII. c. 20. Irenäus, haeres. lib. IV, c. 30 (nach älteren Ausgaben c. 49.). Epiphanius, Ἀγκυρωτός, c. 113. Chrysostomus,

ten sich also die Hebräer für ihre Ziegelarbeiten und die Erbauung von Städten mit vollem Recht selbst bezahlt gemacht.

b) Da Gott Eigenthümer alles Irdischen sei, so habe er sein Eigenthumsrecht an die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter auf die Israeliten übertragen können. Eine göttliche Uebertragung der irdischen Güter von einem Besitzer auf den andern enthalte aber nichts das Sittengesetz Verletzendes. Diesem Erklärungsversuch gemäß, welcher sich bei älteren und neueren Gelehrten findet,[1]) hätten die Israeliten die ägyptischen Güter als ein Geschenk von Seiten Gottes mitnehmen dürfen.

c) Zwischen den Israeliten und Aegyptern habe ein Tausch oder Verkauf stattgefunden, weil die Israeliten den Aegyptern für die mitgenommenen Kostbarkeiten ihre Aecker, Häuser, Früchte und sonstige Sachen, welche sie nicht mitnehmen konnten, zurückgelassen hätten.[2])

Allein alle diese Erklärungsversuche[3]) haben mit vielen

V, oratio adversus Judaeos. Basilius, Homilie über den Anfang der Sprichwörter zu cap. I, v. 4.

[1]) So bei Aben-Esra in der Anmerkung zu Exod. 3, 22. Ferner bei Thomas v. Aquin, Alphonsus Tostatus (Comm. zu Exod. 3, 21.), Cornelius a Lapide, Hugo a sancto Caro, Nicolaus de Lyra (zu Exod. 3, 21.), Bellarmin (zu Ps. 105, 38.), Natalis Alexander, Bonfrerius, Calmet, Estius u. a.

[2]) So Heinrich Braun in dem Werk: „Die göttliche heilige Schrift des alten und neuen Testaments in lateinischer und deutscher Sprache mit Erklärungen nach dem Sinne der heiligen römisch-katholischen Kirche" u. s. w. Anmerk. zu Exod. 12, 36: „Die Aegypter verloren auch nichts dabei; denn sie bekamen ja dafür die von den Israeliten verlassenen Grundstücke, Felder und Häuser, die sie nicht mitnehmen konnten, und in diesem Verstande kann es auch ein stiller Tausch oder Verkauf heißen." Mich. Wittmann: Ueber den Pentateuch Moses. Aus dem Lateinischen übersetzt u. s. w. §. 34. S. 174.

[3]) Andere Versuche, die jedoch von geringem Belang sind, siehe bei Reinke: „Ueber die Versuche zur Rechtfertigung der von Gott befoh-

und unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, indem sie von der Annahme ausgehen, daß die Israeliten jene Kostbarkeiten von den Aegyptern geliehen, und daß diese sie als Darlehen gegeben hätten, unter der Voraussetzung, sie wieder zu erhalten. Eine solche Annahme ist jedoch, abgesehen von den sittlichen Gründen, welche dagegen sprechen, weder dem hebräischen Sprachgebrauch noch den Verhältnissen, unter welchen die Israeliten die ägyptischen Kostbarkeiten erhielten, entsprechend.

Gehen wir zur Erlangung eines richtigen Urtheils auf die Thatsache selbst ein. Sie findet sich Exod. 3, 21: „Es verlange (Viele falsch: es borge oder leihe) jedes Weib von seiner Nachbarin und Hausgenossin silberne und goldene Schmucksachen und Kleider, und leget sie an euren Söhnen und Töchtern, und so sollt ihr die Aegypter berauben" (Viele falsch: bestehlen). Derselbe göttliche Befehl wird Kap. 11, V. 1—3. wiederholt, und die Ausführung desselben wird Kap. 12, V. 35 ff. berichtet.

Der Schlüssel zum richtigen Verständniß dieser Stellen und zur richtigen Beurtheilung der in denselben erzählten Thatsache findet sich in der richtigen Auffassung der Verba שָׁאַל und נִצֵּל, welche man unrichtig, das erste in der Bedeutung „leihen" oder „borgen", das andere in der Bedeutung „stehlen" (so z. B. Luther) aufgefaßt hat. Allein שָׁאַל heißt im Kal verlangen, bitten, fordern, und im Hiphil willig darreichen, übergeben, schenken.[1]) Diese Bedeutung

lenen Hinwegführung der Geräthe &c. der Aegypter" im 3. Bande seiner Beiträge u. s. w. S. 195 ff.

[1]) Eigentlich: verlangen, bitten, fordern machen. „Wer aber den Wunsch hat und dahin wirkt, daß ein Anderer um etwas bittet, etwas fordert, der gibt willig und freudig, um dadurch seine Zuneigung, Liebe und Freundschaft zu erkennen zu geben, oder denselben sich zu verpflichten und dessen Freundschaft und Wohlwollen zu erwerben oder doch zu erhalten." Reinke, l. c. S. 240 und 241.

des Hiphils von שָׁאַל wird durch 1. Sam. 1, 28, wo es außer unserer Stelle nur noch vorkommt, bestätigt, insofern dort nur diese Bedeutung zuläßig ist.[1]) Der Begriff „leihen" ist an unserer Stelle nicht blos sprachlich unzuläßig, sondern den Umständen zufolge geradezu undenkbar, da ja die Aegypter nach all' dem, was vorausgegangen war, ein Zurückkehren der Israeliten gar nicht erwarten konnten.[2]) Das Piel נִצֵּל bedeutet Jemandem etwas entziehen, mitnehmen, wegnehmen, es sei mit oder ohne Gewalt; nie aber mit List und Betrug etwas wegnehmen.[3]) — Somit ist nicht von einem Leihen der Schmucksachen von Seiten der Aegypter und von einem Stehlen von Seiten der Israeliten, sondern von einer Forderung jener Sachen durch die Israeliten und von einer Schenkung derselben durch die Aegypter die Rede, welche durch die von Jehova über sie verhängten Strafen sich dazu genöthigt sahen. Der einfache Sinn der Stelle Exod. 3, 21 ist mithin: Jehovas Macht wird sich so siegreich zeigen, daß die Aegypter selbst den Auszug der Israeliten beschleunigen und Alles, was diese für ihren Auszug von ihnen fordern oder erbitten, nicht verweigern, sondern bereitwillig geben werden.[4])

3) Mit der Heiligkeit Gottes hat man jene Stellen nicht in Einklang bringen können, in welchen Gott eine Verstockung oder Verhärtung des menschlichen Herzens,[5]) welche man als

---

[1]) Nach dieser Stelle sagt nämlich Hanna von ihrem Sohne Samuel: „ich habe ihn Jehova willig übergeben (הִשְׁאִלְתִּיהוּ)." Die Uebersetzung: „ich habe ihn Jehova geliehen," wäre absurd.

[2]) „Da die Aegypter die Israeliten selbst zur Abreise drängten, so wollten sie die geliehenen Geräthe nicht mehr, sie verzichteten darauf, nur um nicht ferner gestraft zu werden." Loch und Reischl in ihrem Bibelwerk zu Exod. 12, 36.

[3]) Vgl. 2. Chron. 20, 25. Ezech. 14, 14.

[4]) Vgl. Reinke, Beiträge III, S. 147 ff.

[5]) Exod. 4, 21. 7, 3. 9, 12, wonach Jehova das Herz des Pharao verstockte. Ferner Deut. 2, 30. Jos. 11, 20 und Jes. 6, 9. 10.

direkte, positive Hervorbringung der Sünde im Menschen versteht, zugeschrieben wird.

Allein schon die sonstige Lehre des A. T. von Gottes Heiligkeit, der gemäß er die Sünder straft, zeigt, daß jener Ausdruck „das Herz verhärten“ von einer direkten Verursachung des Bösen durch Gott, wie z. B. Calvin erklärt, nicht verstanden werden könne. Denn ist Gott der Bestrafer der Sünde, so kann er nach dem bekannten Satze: „peccati ultor non peccati auctor,“ nicht deren Urheber sein. Aber auch wenn wir von der sonstigen Lehre des A. T. über die Heiligkeit Gottes absehen, so liegt auch in der Verbalform „er verhärtete (הִקְשָׁה, הִכְבִּיד, חִזֵּק) keineswegs die ursprüngliche Hervorbringung der Sünde, sondern nur eine Thätigkeit, welche auf die im Menschen schon vorhandene Sünde in ihrer Entwickelung ausgeübt wird. „Jehova verhärtet das Herz eines Menschen“ heißt: Gott wirkt durch verschiedene Thatsachen so auf ihn ein, daß sein unbiegsames Herz, sein inneres freies Widerstreben, hervortritt, offen sich zeigt. [1]) Bei dieser Erklärung schwindet

[1]) Vgl. Cornelius a Lapide ad Exod. VII, 3. (I, p. 298 sq.): „.... Tertio induravit Deus Pharaonem, subtrahendo illi gratiam suam, quae cor ejus molliret, sicut sol indurat lutum, non positive efficiendo duritiem, sed exsugendo humorem .... sic et Deus, inquit S. Augustinus, indurat cor non apponendo gratiam, non autem impellendo ad malitiam .... Quarto, dando ei opes, animos, imperium, gloriam, quibus ille se in sua tyrannide obfirmavit. — Quinto, et aptissime, Deus dicitur obdurasse Pharaonem, quia cum videret eum durum et obstinatum, quaedam circa illum egit, ex quibus ille sumpsit occasionem magis obdurandi se Pharao dominandi cupidus plane obfirmarat animum retinere Hebraeos, ut eis dominari posset, utque gentem tam insignem et industriam operibus publicis regni applicaret; ingens enim ab eis percipiebat emolumentum: Hinc factum est, ut cum Deus illos ab eo abstrahere et educere vellet, ille eo magis eo detinere cuperet

jeder vermeintliche Widerspruch mit Gottes Heiligkeit und der menschlichen Freiheit. [1])

4) Anstoß hat es gefunden, daß Jehova nach seiner eigenen Aussage die Sünden der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied strafe. [2]) Allein die Fortsetzung der Strafe in den verschiedenen Gliedern hat zur Voraus-

---

magisque animum suum in hac voluntate, ambitione et tyrannide obfirmaret.

Deus ergo obduravit Pharaonem 1) suis plagis et flagellis, idque ea immittendo non simul et excessive, sed paulatim, moderate et per intervalla; ita ut requiem ei daret subtracto flagello ad tempus, quo fiebat, ut haec flagella minora essent ejus tyrannide et duritie nec mollire aut frangere possent ejus animum, ita libidine dominandi Hebrais accensum et obfirmatum, sed potius magis cum in illa accenderent et obfirmarent: cor enim ejus erat durum instar adamantis, qui quo magis tunditur, eo magis indurescit, durus enim et depravatus affectus omnia in suam duritiem et pravitatem convertit et licet durante flagello videretur subinde molliri . . . . tamen cessante, mox ad ingenium et duritiem suam redibat. Unde Exodi 8, 15. dicitur: Videns, Pharao, quod data esset requies, ingravavit cor suum. Ita S. Augustinus hic q. 36. et Anastasius Nicaenus q. 25. Itaque, sicut pueri nequam et pervicaces, verberibus fiunt duriores, sic et Pharao verberibus Dei. Unde sicut praeceptor flagellando puerum pervicacem, dicitur eum flagellis suis obdurare, magisque pervicacem efficere: ita Deus suis plagis dicitur indurasse et durius reddidisse cor Pharaonis non immittendo illi duritiem, sed objiciendo in flagella, quibus ipse magis se ipsum obduravit, fortiusque Deo restitit. 2) obduravit Deus Pharaonem per miracula." Vgl. Thom. in cap. 9 ad Rom. Reithmayr, Commentar z. Briefe an d. Römer. S. 510 f.

[1]) Die Erklärung des Ausdrucks: „Gott verstockte das Herz des Pharao", durch „Gott ließ zu, daß das Herz Pharaos sich verstockte," ist, wenngleich richtig, doch dem hebräischen Sprachgebrauch weniger entsprechend, da weder das Hiphil noch das Piel, welche Formen an den genannten Stellen gebraucht sind, die Bedeutung des Zulassens haben.

[2]) Exod. 20, 5 ff. 34, 6. Vgl. 1. Kön. 11, 32 ff. Jer. 15, 4. 32, 18. Hos. 4, 6.

setzung auch die Forterbung der Sünde oder des Hasses gegen Jehova in den betreffenden Gliedern. Daß die Kinder für ihre eigenen Sünden, nicht aber für die der Eltern gestraft werden, zeigen ganz klar Stellen wie Ezech. 18, 4: „Siehe, alle Seelen sind mein, wie des Vaters Seele, so des Sohnes Seele, mir gehören sie beide; die Seele, welche sündigt, die soll sterben." Jer. 31, 29 f: „Einst soll man nicht mehr sagen: die Väter aßen Heerlinge, davon wurden die Zähne der Kinder stumpf. Vielmehr jeder soll ob seiner eigenen Verschuldung sterben, und eines Jeden, welcher Heerlinge ißt, eigene Zähne sollen stumpf werden."

5) Daß der göttliche Befehl, die Canaaniter zu vernichten, der göttlichen Heiligkeit nicht entgegenstehe, haben wir am Schluß des §. 16, Nr. 3 nachgewiesen.

6) Ueber die Anthropopathismen, welche man mit der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes nicht vereinen zu können glaubt, vgl. §. 37.

§. 35.

Die Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue Gottes.

1) Mit der Heiligkeit Gottes ist aufs engste verknüpft die göttliche Gerechtigkeit, insofern sie die nach Außen erscheinende, den frommen wie den bösen Menschen gegenüber handelnde, besonders richtende Heiligkeit Gottes ist, durch die er sein Wohlgefallen am Guten und sein Mißfallen am Bösen zu erkennen gibt. Diese Eigenschaft, welche Gott an zahlreichen Stellen zugeschrieben wird, bezeichnet der Hebräer durch צֶדֶק, צְדָקָה, gerechte Gesinnung, und מִשְׁפָּט die Aeußerung der gerechten Gesinnung.

Die alttestamentliche Lehre über die göttliche Gerechtigkeit umfaßt folgende Momente:

a) Gott ist gerecht (צַדִּיק) und liebt nur Recht und Gerechtigkeit. „Du prüfest Herz und Nieren, gerechter Gott" (Ps. 7, 10.). „Ich preise Jehova nach seiner Gerechtigkeit" (Ps. 7, 18.). „Gerecht ist Jehova, Gerechtigkeit liebt er" (Ps. 11, 7.). „Er liebt Recht und Gerechtigkeit" (Ps. 33, 5.).[1]) Daher sind auch alle seine Wege Recht (Deut. 32, 4.), sowie alle seine Gesetze, seine Gerichte, seine Aussprüche und seine Verheißungen gerecht.[2])

b) Alle Ungerechtigkeit ist von Gott ausgeschlossen, und der bloße Gedanke an die Möglichkeit derselben wird als Gotteslästerung bezeichnet. „Fern sei von dir, dergleichen zu thun, Gerechte zu tödten mit den Gottlosen........ fern sei es von dir! Wird der Richter der ganzen Welt nicht Gerechtigkeit üben" (Gen. 18, 25.)? „Fern sei von Gott die Frevelthat, und vom Allmächtigen das Unrechtthun" (Job 34, 10.). „Ja wahrlich, Gott verübt kein Unrecht, und der Allmächtige beugt nicht das Recht" (ibid. V. 12.).[3])

c) Gott besitzt als gerechter Richter die strengste Unparteilichkeit. „Jehova..... ist ein großer Gott, mächtig und furchtbar, welcher keine Person ansieht und keine Geschenke annimmt, der Recht schafft Waisen und Wittwen und den Fremdling liebt, daß er ihm Brot und Kleider gibt" (Deut. 10, 17. 18.); er richtet als gerechter Richter in Gerechtigkeit,[4]) seines Thrones Grundfeste ist Recht und Gerechtigkeit;[5]) seine Rechte ist voll von Gerechtigkeit.[6]) — Daher preist man ihn als einen gerechten

---

[1]) Vgl. Pss. 37, 28. 116, 5. 129, 4. 145, 17.

[2]) Pss. 19, 10. 36, 7. 119, 7. 62. 75. 104. 106. 121. 123. 160. 172.

[3]) Vgl. Ps. 92, 16.

[4]) Pss. 9, 5. 9. 96, 13. 89, 9. Jer. 11, 20. 12, 1.

[5]) Pss. 89, 15. 97, 2.

[6]) Ps. 48, 11.

Richter und bittet ihn, durch seine Gerechtigkeit aus Noth und Drangsal zu retten und nach Recht zu richten.[1]

d) Gott vergilt Allen nach ihren Werken, indem er das Gute belohnt und das Böse bestraft. „Du vergiltst einem Jeden nach seinem Werke" (Ps. 62, 13.). „Er, Jehova, vergalt mir nach meiner Rechtschaffenheit, nach meiner Hände Reinheit lohnte er mir" (Ps. 18, 21.). „Gegen die Guten zeigst du dich gut, gegen den Redlichen redlich. Gegen den Reinen zeigst du dich rein; gegen den Verkehrten zeigst du dich verkehrt" (Ps. 18, 25. 26.). „Er vergilt nach seiner That dem Menschen und läßt nach seinem Wandel Jeden finden" (Job 34, 11.).[2] „Ich Jehova, erforsche das Herz, prüfe die Nieren, und gebe Jedem nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Thaten" (Jer. 16, 10.).[3] Gott vergißt nicht die Sünden der Frevler, sondern straft sie, wenn die angemessene Zeit dazu gekommen ist.[4] Alles Glück und Unglück, welches den einzelnen Israeliten oder das ganze Volk trifft, ist daher nach Gottes Gerechtigkeit herbeigeführt worden, entsprechend dem sittlichen Zustande derer, welche es trifft.[5]

Zwar schien die ungleiche Vertheilung von Glück und Unglück den Glauben an Gottes Gerechtigkeit Einzelne zu erschüttern;[6] allein immer drängte sich in voller Klarheit die Ueber-

---

[1] Pss. 31, 2. 71, 2. 119, 40. 143, 1. 11. 7, 9. 18. 18, 21. 25. 35, 24.

[2] „Er läßt ihn finden" = er vergilt ihm.

[3] Vgl. Jer. 32, 19. Ezech. 7, 3 f. 8 f. 27. 33, 17. 20.

[4] Jer. 32, 18 f. Amos 2, 3. 8, 7. 9, 1 ff. Nah. 1, 2.

[5] Vgl. 1. Kön. 18, 18. Jes. 1, 20. 3, 11. 33, 14. Jer. 3, 3. 7, 3 ff. 5 ff. 9, 11 ff. 14, 2 ff. 18, 7 f. Ezech. 14, 2 ff. 18, 21 f. 27 f. 33, 14 ff. Joel 2, 12. 13. Amos 4, 6 ff. Mich. 6, 12 ff. Hagg. 1, 6. 9 ff. 2, 16 ff.

[6] Vgl. Jes. 40, 27. 45, 9. 58, 3. Jer. 12, 1. 2. Ezech. 18, 25 ff. 33, 17 ff. Mal. 3, 13. 14.

zeugung hervor, daß Gottes Gerechtigkeit unverletzlich sei, und daß der Mensch nur in Folge seiner Beschränktheit die Wege Gottes nicht zu erkennen vermöge. Dies zeigen besonders die Reden Gottes im Buche Job.

e) Gottes Gerechtigkeit erstreckt sich auf die ganze Welt. „Jehova thront in Ewigkeit, stellt zum Gerichte seinen Thron und er richtet die Welt in Gerechtigkeit, spricht Recht den Völkern nach Geradheit" (Ps. 9, 9.). [1])

f) Die göttliche Gerechtigkeit ist unendlich. „Mein Mund soll deine Gerechtigkeit erzählen, den ganzen Tag deine Hilfe; denn ich kenne keine Zahlen . . . . verkünden will ich deine Gerechtigkeit allein. Deine Gerechtigkeit, Gott, reicht bis zur Höhe, Großes thatest du; Gott, wer ist wie du" (Pss. 71, 15. 16. 19.)? „Vor dir ist kein Sterblicher gerecht" (Ps. 143, 2.). „Deine Gerechtigkeit ist gleich Bergen Gottes, deine Gerichte gleich großen Meeren" (Ps. 36, 7.). „Seine Gerechtigkeit besteht ewig" (Ps. 113, 3.). [2])

g) Vollkommen wird sich Gottes Gerechtigkeit offenbaren in der messianischen Zeit. „Träufelt, ihr Himmel von Oben — und ihr Wolken, ergießet Gerechtigkeit; es öffne sich die Erde und sprosse Heil, und Gerechtigkeit lasse sie keimen zumal. Ich Jehova schaffe solches" (Jes. 45, 8.). [3])

Neben der göttlichen Gerechtigkeit tritt im A. B. besonders hervor

2) Die göttliche Wahrhaftigkeit und Treue, אֱמֶת.

Zunächst bezeichnet אֱמֶת

a) im theocratischen Sinne die Wahrhaftigkeit, wonach Gott das ist, als was er sich offenbart. Gottes

---

[1]) Vgl. Gen. 18, 25. Jes. 3, 13, u. a.

[2]) Vgl. Pss. 103, 17. 119, 142. 144. 160.

[3]) Die Vulgata hat statt der Abstracta: Gerechtigkeit und Heil die entsprechenden Concreta: „Rorate coeli desuper et nubes pluant **Justum**, aperiatur terra et germinet **Salvatorem**."

Aussprüche, Gebote, Gesetze und Verordnungen enthalten Wahrheit; Alles, was er über die Zukunft verkündet, trifft wirklich ein. „Herr Jehova, du bist Gott, und deine Worte sind Wahrheit“ (2. Sam. 7, 28.). „Jehovas Gesetze sind Wahrheit, gerecht allzumal“ (Ps. 19, 10.). „Alle deine Gebote sind Wahrheit“ (Ps. 119, 151.).[1] „Ich Jehova rede Wahrheit, verkündige Recht“ (Jes. 45, 19.). „Bei mir schwöre ich: „Wahrheit geht aus meinem Munde, ein Wort, das nicht zurückgeht“ (ibid. V. 23.). „Unter den Stämmen Israels thue ich Wahrhaftiges kund“ (Hos. 5, 9.).

Die Wahrheit Jehovas ist der Weg, auf welchem der Fromme zu wandeln und geleitet zu werden wünscht. „Laß mich wandeln in deiner Wahrheit, und lehre mich“[2] (Ps. 25, 5.). „Lehre mich, Jehova, deinen Weg, daß ich wandle in deiner Wahrheit“ (Ps. 86, 11.).[3]

b) Im praktischen Sinne erscheint אֱמֶת als Treue (wofür auch die Form אֱמוּנָה sich findet),[4] welche Eigenschaft Gott insofern zukommt, als er das, was er verheißen oder angedroht hat, auch bestimmt und sicher eintreten läßt. Gen. 34, 6 nennt ihn Moses einen „barmherzigen und gnädigen Gott, welcher langmüthig, reich an Gnade und Treue.“ Nach Deut. 7, 9 soll Israel erkennen, „daß Jehova der treue Gott sei, der Bund und Liebe bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote beobachten, bis ins tausendste Geschlecht.“[5] „Gerade (יָשָׁר) ist das Wort Jehovas, und all’ sein Thun ist Treue“ (Ps. 33, 4.).[6] Seine Treue ist unendlich: sie reicht bis zu den Wolken[7]) und ist ewig, besteht für

---

[1]) Vgl. Ps. 119, 160.

[2]) Nämlich: „deine Wahrheit.“

[3]) Vgl. Ps. 26, 3.

[4]) Vgl. Deut. 32, 4. Pss. 36, 6. 40, 11.

[5]) Vgl. 32, 4. Jes. 49, 7.

[6]) Vgl. Ps. 96, 13.

[7]) Ps. 36, 6. Vgl. 57, 11.

alle Geschlechter. „Es verdorrt das Gras, und es verwelkt die Blume, aber das Wort unseres Gottes besteht in Ewigkeit" (Jes. 40, 8.).[1]) Daher ist sie auch die Bürgschaft des Heils für alle Guten, dagegen das Verderben für alle Sünder.[2])

Negativ wird die göttliche Wahrhaftigkeit und Treue im A. B. dadurch geschildert, daß Alles, was diesen Eigenschaften entgegengesetzt ist, in Gott negirt wird. „Nicht Mensch ist Gott, daß er lüge, noch Menschensohn, daß er bereue. Sollt' er sprechen und es nicht thun, und reden und es nicht halten" (Num. 23, 19.)? „Auch lügt die Herrlichkeit Israels[3]) nicht und bereuet nicht; denn nicht Mensch ist er, daß er bereue" (1. Sam. 15, 29.).[4])

§. 36.

Die Liebe, Gnade, Güte, Barmherzigkeit und Langmuth Gottes.

1) Das den göttlichen Willen bewegende Princip ist die Liebe (אַהֲבָה), welche im A. T. hauptsächlich in der Form der Gnade (חֶסֶד)[5]) hervortritt.

a) Sie zeigt sich in der ganzen Schöpfung; denn „Gott liebt Recht und Gerechtigkeit, von Jehovas Gnade ist voll die Erde" (Pss. 33, 5. 119, 64.). „Gerecht ist Jehova in allen seinen Wegen und gnädig in allen seinen Werken" (Ps. 145, 17.).[6])

b) Sie ist unendlich groß und ewig; denn „bis zum

---

[1]) Pss. 119, 90. 100, 5.

[2]) Pss. 69, 14. 91, 4. 54, 7.

[3]) Dieser Ausdruck ist eine Bezeichnung Jehovas.

[4]) Vgl. Jes. 31, 2.

[5]) Plural חֲסָדִים Gnadenerweise; vgl. Pss. 89, 2. 50. 107, 43. Jes. 55, 3.

[6]) Vgl. Ps. 25, 10.

Himmel reichend," „groß bis zum Himmel hinauf," „größer als der Himmel" ist seine Gnade.[1]) „So hoch der Himmel" über der Erde, so mächtig ist seine Gnade gegen die, welche ihn fürchten" (Ps. 103, 11.). Die Ewigkeit der göttlichen Liebe und Gnade tritt besonders Ps. 136 hervor, in welchem nach jedem Verse der Refrain sich findet: „ewig ist seine Gnade."

c) Die Liebe Gottes erscheint als eng verknüpft mit der göttlichen Gerechtigkeit[2]) und wird häufig in Verbindung mit der Treue erwähnt.[3]) Daher findet sich im A. T. nicht blos die Formel: „Gnade (Liebe) erweisen" (עָשָׂה חֶסֶד),[4]) sondern auch der Ausdruck „Gnade (Liebe) und Treue erweisen" (עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת)[5]) von Gott ausgesagt.

d) Die göttliche Liebe erstreckt sich besonders auf das Volk Israel.[6]) Darum heißt Jehova der Vater der Israeliten,[7]) und die Israeliten sind seine Söhne.[8])

Wie die Gnade, so erscheinen auch die Güte, Barmherzigkeit und Langmuth als besondere Formen der Liebe.

2) Die Güte (טוֹב) oder die Geneigtheit des göttlichen Willens, allen Geschöpfen Gutes zu thun, zeigt sich in der ganzen Schöpfung; denn „Jehova ist gütig gegen Alle" (Ps. 145, 9.), „Alle warten auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu ihrer Zeit. Du gibst ihnen: sie sammeln; du thust auf deine Hand: sie werden gesättigt mit Gutem"

---

[1]) Pss. 36, 6. 57, 11. 108, 5.

[2]) Vgl. Pss. 33, 5. 145, 7. Jes. 54, 7. 8.

[3]) Vgl. Pss. 25, 10. 40, 11. 57, 4. 11. 108, 5. 138, 2.

[4]) Gen. 24, 12. 14. Exod. 20, 6. Deut. 5, 10.

[5]) 2. Sam. 2, 6. 15, 20 u. ö.

[6]) Deut. 7, 8. 1. Kön. 10, 9. Jes. 43, 3 f. 65, 2. Hos. 3, 1.

[7]) Deut. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 8. Jer. 3, 4. 19. 31, 9. Mal. 1, 6.

[8]) Exod. 4, 22. Deut. 14, 1. 2. Jes. 1, 2. 43, 6. 45, 11. 63, 8. Jer. 31, 9. 20. Ezech. 16, 21. Hos. 2, 1. 11, 1.

(Ps. 104, 28. 29.).[1] „Gütig ist Gott gegen Israel, gegen die, welche reinen Herzens sind" (Ps. 73, 1.).[2]

3) Die Barmherzigkeit (רַחֲמִים) und Langmuth (אֶרֶךְ אַפַּיִם oder "אֶרֶךְ א) offenbart sich besonders dem Sünder gegenüber. „Jehova, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig, reich an Gnade und Treue, der Tausenden Gnade bewahrt, der Uebertretung, Vergehungen und Sünde vergibt...." (Exod. 34, 6. 7.).[3] „Nicht nach unsern Sünden thut er uns, und nicht nach unsern Vergehen vergilt er uns; denn so hoch der Himmel über der Erde, so mächtig ist seine Gnade über die, welche ihn fürchten. Und wie fern der Aufgang vom Niedergange, so läßt er unsere Uebertretungen von uns sein; wie ein Vater sich über seine Kinder erbarmt, so erbarmt sich Jehova über die, die ihn fürchten; denn er kennt unser Gebilde, ist eingedenk, daß wir Staub sind" (Ps. 103, 10 ff.).[4] „Wenn du, Jehova, auf Missethaten achten willst, Herr, wer wird bestehen? Nein, bei dir ist Vergebung, auf daß man dich fürchte" (Ps. 130, 3 f.). „Sei mir gnädig, o Gott, nach deiner Huld, und nach der Größe deiner Erbarmungen tilge meine Missethat" (Ps. 51, 3.). „Der Sünder, welcher sich bekehrt von allen seinen Sünden, die er gethan hat, und beobachtet alle meine Satzungen und thut recht und gut, der soll leben und nicht sterben. All' seiner Uebertretungen, die er begangen hat, soll nicht gedacht werden; um der Gerechtigkeit willen, die er thut, soll er leben. Habe ich denn Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, spricht der Herr

---

[1] Vgl. Pss. 52, 11. 54, 8.

[2] Vgl. Pss. 25, 7. 8. 27, 13. 31, 20. 34, 9. 84, 2. 107, 1. 108, 1. 119, 68. 145, 7. Jer. 31, 14 u. a.

[3] Vgl. Lev. 14, 18. Ps. 103, 8.

[4] Vgl. überhaupt Ps. 103, 2–18.

Jehova, und nicht vielmehr daran, daß er sich bekehre von seinen Wegen und lebe" (Ezech. 18, 21—23.)? [1])

§. 37.

Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Gesammtheit.

1) Zur Bezeichnung der göttlichen Eigenschaften in ihrer Totalität gebraucht das A. T. den Ausdruck „Name Jehovas (שֵׁם יְהוָֹה), welcher der Brennpunkt ist, in welchem alle Strahlen der göttlichen Thaten und Vollkommenheiten sich vereinigen. Denn er bezeichnet das Wesen Gottes selbst, insofern es sich in der Natur und Menschenwelt geoffenbart hat, [2]) und steht daher parallel mit Gott selbst, [3]) mit seinen Eigenschaften, [4]) mit seiner Herrlichkeit und Majestät. [5]) Auch hat er alle Eigenschaften des göttlichen Wesens; denn er ist gut, [6]) allein erhaben auf der ganzen Erde, groß und furchtbar, [7]) heilig, [8]) herrlich und ewig. [9])

---

[1]) Vgl. Gen. 18, 26. 30. Deut. 5, 10. 30, 3. 2. Sam. 12, 13. 1. Kön. 8, 50. Pss. 25, 6. 40, 12. 77, 8—10. 79, 5. 8. 84, 12. 145, 8. 9. Jes. 30, 18. 55, 7. Jer. 3, 12. 15, 15. 32, 18. Ezech. 18, 26—28. 32. 33, 11. Hos. 2, 21. Joel 2, 13. Mich. 2, 7. 7, 18 f. Jonas 4, 2. Nah. 1, 3. Weish. 11, 23 ff. 12, 2. 15, 1.

[2]) Exod. 23, 21 (vgl. 33, 14 und Jes. 63, 9.). 1. Kön. 3, 2. 8, 29. 41. 2. Kön. 23, 27. Pss. 9, 11. 48, 11. 83, 17—19. 89, 13. 148. 66, 1—7. 76, 2. 135, 1—13. Jes. 30, 27. Ezech. 20, 44. Häufig findet sich die Phrase: קָרָא בְשֵׁם י״, den Namen Jehovas anrufen, d. i. Jehova selbst anrufen. Gen. 4, 26. 12, 8. Exod. 33, 19. Pss. 79, 6. 105, 1. Jes. 64, 6. Jer. 10, 25. Zeph. 3, 9.

[3]) Pss. 5, 12. 20, 2. 6. 33, 21. 44, 6. 9. 69, 31. 79, 6. 86, 9. 12. 103, 1. 116, 4. 12. 13. 17.

[4]) Pss. 7, 18. 89, 25. 54, 3.

[5]) Pss. 102, 16. 22. 106, 47. 145, 21. 148, 13. Jes. 48, 9.

[6]) Pss. 52, 11. 54, 8.

[7]) Pss. 83, 19. 99, 3.

[8]) Pss. 33, 21. 103, 1. 105, 3. 106, 47. 111, 9.

[9]) Pss. 8, 2. 10. 72, 19. 113, 3. 135, 13.

2) Der Complex aller göttlichen Vollkommenheiten und Eigenschaften liegt ferner in der „Majestät und Ehre," in „der Herrlichkeit" Gottes (כְּבוֹד יְהוָֹה), welche sich in der ganzen Schöpfung dem Menschen offenbart,[1]) welche sich in besonderer Weise beim Volke Israel manifestirt,[2]) welcher von allen Ländern und Völkern Anerkennung und Preis gebührt,[3]) welche alle himmlischen Chöre preisen[4]) und welche endlich auch von den Heiden in vollem Glanze geschaut werden wird.[5])

3) Mit der Vollkommenheit Gottes hat man die A. T. Anthropopathismen in Widerspruch bringen wollen. Während die Anthropomorphismen (vgl. §. 23.) Ausdrücke sind, welche vom Menschen als einem körperlichen Wesen auf Gott übertragen werden, verstehen wir unter Anthropopathismen Uebertragungen innerer menschlicher Regungen und Gefühle (πάθη) auf Gott. Solche Anthropopathismen finden sich im A. T., besonders in den ältern Schriften,[6]) zahlreich. Bald freut sich Gott,[7]) bald hat er Bekümmerniß, Verdruß und Grämen;[8]) bald vergißt er, bald erinnert er sich,[9]) bald wird ihm beigelegt das Prädikat der Liebe und der Beständigkeit, bald das des Hasses, des Zorns, der Rache, des Eiferns, des Spottes und der Reue.[10])

---

[1]) Pss. 8, 2. 10. 19, 2. Jes. 6, 3.

[2]) Exod. 24, 16. 40, 34. 1. Kön. 8, 11. 2. Chron. 7, 1. Ezech. 1, 28. 3, 23. 8, 4. 10, 4. 18. 11, 22. Vgl. Luc. 2, 9.

[3]) Ps. 66, 3. Vgl. 57, 6. 12.

[4]) Ps. 29, 1. 2. Ezech. 3, 12.

[5]) Pss. 96, 3. 97, 1–6.

[6]) Die Uebersetzer, z. B. der Chaldäer und Syrer haben die anthropopathischen Ausdrücke des hebräischen Textes in der Uebersetzung zu mildern gesucht.

[7]) Deut. 30, 9. Jes. 62, 5. 65, 19.

[8]) Gen. 6, 6. Jer. 7, 18. Ezech. 16, 42 u. a.

[9]) Pss. 9, 19. 13, 2. 25, 6. 7. 42, 10. 74, 23. 115, 12. 119, 49. 136, 23. 137, 7.

[10]) Vgl. Exod. 32, 10. 11. 2. Sam. 24, 1. 1. Kön. 21, 22. Pss.

Scheint somit nicht ein Wechsel in der Gesinnung und Stimmung Gottes hervorzutreten, welcher nicht blos der Heiligkeit, sondern der Vollkommenheit und der Idee Gottes überhaupt widerspricht? Daß dies keineswegs der Fall sei, erhellt aus der richtigen Auffassung des Grundes und Zweckes der anthropopathischen Ausdrücke im Allgemeinen wie im Besondern.

Der persönliche Gott hat Gefühl und Willen, welche am Menschen Antheil nehmen und zu demselben in engster Beziehung stehen. Diesen Antheil des göttlichen Gefühls und Willens an den Schicksalen und Thaten der Menschen weiß die Sprache des A. T. nicht lebendiger und anschaulicher darzustellen, als durch analoge, im Menschen sich findende Gefühle, wobei jedoch der Nebenbegriff des Unheiligen oder des Leidens, der bei den menschlichen Gefühlen vorhanden sein kann, von Gott durchaus fern gedacht wird. Wenn daher Deut. 28, 63 Gott als bekümmert geschildert wird, weil er die Verkehrtheit der Menschen strafen muß, so soll dadurch die Vorstellung beseitigt werden, als ob Gott theilnahmlos bei der Schlechtigkeit der Menschen sei; erscheint er als sich freuend über das Strafen der Schlechten, so soll ausgedrückt werden, daß Gottes ungetrübte Freude und Seligkeit keineswegs gestört werde, wenn der Mensch von Gott sich so weit verirrt, daß das göttliche Strafgesetz an ihm vollzogen werden muß. Ebenso ist der „Haß" Gottes eine Bezeichnung seiner Heiligkeit, vermöge welcher er das Böse nicht gut heißen kann, sondern es verabscheuen muß. Die Ausdrücke „Zorn" und „Rache" sind bildliche Bezeichnungen des Ernstes der göttlichen Strafgerechtigkeit. Wie weit das A. T. davon entfernt ist, diese Ausdrücke in dem Sinne,

---

2, 4. 12. 5, 6. 9, 6. 18, 16. 37, 12. 68, 31. 76, 7. 80, 5. 11. 85, 6. 104, 7. 110, 4. Jes. 34, 8. 35, 4. Jer. 18, 8. 10. 26, 3. 32, 29 ff. Ezech. 5, 13. 16, 26. 24, 13. Hos. 12, 15. Nah. 1, 2 ff. Sir. 46, 18.

wie sie vom Menschen gebraucht werden, von Gott zu verstehen, zeigt schon Hos. 11, 9: „Gott bin ich und kein Mensch; ich komme nicht mit Zorn." Wenn Gott Reue zugeschrieben wird, und deshalb sein Verfahren gegen die Menschen als geändert erscheint, so liegt der Grund von dem Wechsel des göttlichen Verfahrens nicht in einer Aenderung seiner Gesinnung, sondern umgekehrt in der Unveränderlichkeit seines Wesens, vermöge welcher er sein Verfahren gegen einen Menschen, der in sittlicher Beziehung sich ändert, auch ändern muß.[1]) Wenn es also 1. Sam. 15, 35 heißt: „Es reute Gott, daß er Saul zum Könige gesetzt," so bezeichnet dieses Bereuen jenes Verfahren Gottes gegen Saul, welches gegenüber dem früheren ein anderes geworden war, und zwar deshalb, weil Saul Gott gegenüber sich geändert hatte. Daß also eine Reue nach Menschenart als Wechsel der Gesinnung in Gott nicht zu statuiren sei, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst und wird außerdem durch ausdrückliche Aussprüche des A. T. bestätigt, z. B. durch 1. Sam. 15, 29: „Gott ist nicht ein Mensch, daß er bereue;" und Num. 23, 19: „Nicht Mensch ist Gott, daß er lüge, noch Menschensohn, daß er bereue."

---

[1]) Der heilige Augustin spricht sich über das Bereuen Gottes also aus: „Cum poenitere dicitur Deus, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset. Sed tamen et cum ita esset, ita debebat: et cum ita esset, jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam et tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit" (Lib. II. ad Simplicianum, qu. 2.).

Inhalt.

Einleitung.

I.

Allgemeiner Theil.

Die geschichtliche Entwickelung der A. T. Offenbarungsreligion.

Erster Abschnitt.

Uroffenbarung.

Scholz, Paul

Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen

Bd.: 1

Regensburg 1861